منشورات ابن النديم
Editions Ibn nadim

دار الروافد الثقافية

مجموعة مؤلفين

من النقد الفلسفي إلى فلسفة النقد

قراءة في مؤلفات مصطفى النشار الفلسفية

تصدير
د.حسن حنفي

تقديم وإشراف
د. عصمت نصار

إعداد وتحرير
د. محمد ممدوح

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

من النقد الفلسفي

إلى فلسفة النقد

قراءة في مؤلفات

مصطفى النشار الفلسفية

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية - ناشرون

مجموعة مؤلفين

من النقد الفلسفي إلى فلسفة النقد

قراءة في مؤلفات مصطفى النشار الفلسفية

تصدير
د.حسن حنفي

تقديم وإشراف
د. عصمت نصار

إعداد وتحرير
د. محمد ممدوح

من النقد الفلسفي إلى فلسفة النقد

قراءة في مؤلفات مصطفى النشار الفلسفية

تأليف: مجموعة مؤلفين

الطبعة الأولى، 2016

عدد الصفحات: 480

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-04-3

الإيداع القانوني: 2015-3477

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: 03 76 20 661 213+

وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com

المحتويات

الباب الثالث

حول قضايا الفلسفة القديمة

(الفكر الشرقي والفلسفة القديمة)

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓا۟ ۚ أَحْصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾

صدق الله العظيم

[المجادلة، الآيتان 6-7]

إهداء

لا أجد كلمات تفى إرادة التعبير عن شخص من ألهمني ورفاقي القدرة على تغيير النمطية فى التفكير، والثورة على الصنمية العقلية، لتوجيه سر التفضيل نحو صناعة ما أسموه بالمستحيل، تلكم ثمرة غرس كريم لفارس نبيل نرى فيه القدوة والمثل فى تحطيم أصنام النمط،، والثورة على موروثات الجهل، والتفكير بجدية فى نهضة أمتنا العربية، لذا... فإن هذا العمل أقل ما يُهدى إلى هذا الفارس... المفكر العربي، الفيلسوف الإنسان... معالى الأستاذ الدكتور...مصطفى النشار.. ...

تحية محبة من تلاميذ يستحق أستاذهم أضعاف مافى قلوبهم، ومن تقدير لا يعلم مداه إلا الله، كان هذا العمل أول ثمرة من ثماره اللامعدودة إن شاء الله... فلتقبل منا تلك التحيات الطيبات...

جيل شباب المفكرين

جيل الثورة والبناء

تصدير

أستاذ وتلاميذ[1]

■ بقلم المفكر الكبير أ.د.حسن حنفي

شباب يكرمون على طريقتهم دون القدرة على التفرقة بين الأستاذ والتلميذ، الأستاذ أخذ في كتاباته ومحاضراته أسلوب الشباب، والتلاميذ أخذوا في تفكيرهم وباكورة كتاباتهم طريقة التلميذ، هو سقراط يعود من جديد بالرغم من الشك في وجوده التاريخي، ولكن السقراطية... الحوار بين الأستاذ والتلميذ لا يمكن الشك في وجودها... هو الجدل بين الأنا والآخر... حوار المكاشفة... وجدل المصارحة لأجل المشاركة في معرفة الحقيقة دون الإنكار لها.

هي وجهة نظر مثل غيرها، وهي إحدى المحاور الفلسفية الرئيسية، تلك العلاقة بين الأنا والآخر... بين الذات والواقع... وهو تأكيد بعيد كل البعد عن مدح التلميذ للأستاذ بغية منفعة عاجلة أو آجلة، فالتلميذ أراد تسليط الضوء على جوانب فكرية في رأس الأستاذ... إنها الفلسفة في الأعماق... فى إرادة التفلسف... وفى عمق قراءة الواقع وهّم الذات... هو الجدل بين الأستاذ والتلميذ، الأستاذ تشبع فكراً، والتلميذ لازال ينقب عما وراء هذا الفكر... عن مشتملاته... وعن مقتضياته... عن تلك الهموم التى يحاول الأستاذ بعقله الفلسفى وتفكيره المنهجى تقديم حلول تبدو غير نمطية على منواله

(1) رؤية نقدية للمفكر العربي الكبير الأستاذ الدكتور حسن حنفي.

غير النمطي، ذاك ماحاوله التلاميذ في جدليات ومباحثات التنقيب تلك، رغم مابها من هنات يأتي معظمها في الإطار العام لمنهجية تلك الدراسة.

من ناحية أخرى تكشف هذه الدراسة عن القدرة على الخروج من تاريخ الفلسفة إلى الفلسفة... من الفلسفة اليونانية التي هي التخصص الأول للأستاذ إلى الفلسفة ذاتها، ومن الفلسفة وتعليمها إلى التفلسف... وبالتفلسف يرى الناس الفرق بين الأجيال في الزمان... والحوار بينهما عبر الأزمان... ومن ذلك يمكننا فهم الزمان...

الفلسفة إذن علاج... علاج للواقع المتأزم... علاج لمشكلات ساهم الزمان بفعل الصيرورة في تراكمها... إنها محض الفكرة الأفلاطونية في القديم، إرادة التعقل وحب التفكير، وصناعة العقل، ذاك كان هو المقصد الأول من فعل التفلسف، إذ ما قيمة الفلسفة دون النظر إلى مشكلات الواقع ومحاولة تقديم حلول لها، لتنتصر في النهاية إردة التفلسف على حوار الواقع وجدليته... قد يكون انتصار الغاية على الوسيلة، أو نجاح الوسيلة في تحقيق الغاية، لكن الحسم في النهاية مآل تلك الغاية، باعتبارها غاية الوجود ذاته.

وقد تظهر الغاية من هذه الدراسة في النصف الثاني، قراءة في أوجاع وهموم العرب... بقراءة الحاضر في الماضي... وقراءة الماضي في الحاضر... مع الأخذ في الاعتبار أن الحاضر في حاجة إلى أبيقور أكثر من آرسطو، فآرسطو فيلسوف السياسة الفذ في التاريخ اليوناني... فيلسوف المدينة الفاضلة... وقد أعجب القدماء بآرسطو صاحب المنطق ومبدع كتاب السياسة، بالمثل تماماً كما أعجبوا بأفلاطون الذي يأتي أسلوبه الفلسفي خالياً من المغالاة والخطابة، الأسلوب الفلسفي الدقيق... أشبه بالفيلسوف الرياضي... العبارة على قدر الفكرة... والفكرة على قدر العبارة... العبارة شبه رياضية يسهل فهمها دون حاجة إلى منطق صورى اشتُهر به اليونان، على الرغم من ذاك الأسلوب الأدبى الذي اشتُهر به أفلاطون والذي يُضفى على النص الفلسفي رونقاً وجمالاً ذا مذاق خاص.

ولكن... على الرغم مما بذله التلاميذ من مجهود فكرى غلفته محبة صادقة في القلوب، إلا أن هذه الدراسة تواجه إشكاليات أخرى، حيث تظهر المصادر والمراجع على العادة، وذلك بعد ربع الدراسة تقريباً، وليس في الأخير تضمن قدراً أكبر من التأمل تسبق كل عمل من أعمال الأستاذ وصفاً فلسفياً وليس وصفاً تكرارياً، لكن الآفة الكبرى عند بعض التلاميذ ألا صلة للمصادر والمراجع بمضمون الرسالة، إنما هو محض استعراض لبعض المؤلفات لا أكثر.

قد تبدو تلك إشكاليات بسيطة في خضم عمل ضخم مثل هذه الدراسة، يشفع لها حب التلاميذ وأحقية الأستاذ، إذ يصبح الموضوع البارز في النهاية هو المعجزة ومكانتها في العصر الحديث بفكر سبينوزا، تلكم المعجزة التي تمثلت في إثارة الأفكار لانطلاقها من حيز الوجود بالقوة إلى حيز الوجود بالفعل، أو ما يُعرف فلسفياً من النظرية إلى التطبيق، حتى لو كان هذا التطبيق لا يخلو من الجدل تارة، ومن النمطية أخرى، حيث معجزة الحوار الذي تأتي ثمراته متعاقبة، أما اللاحوار فيخلق الأزمات التي تنتهى إما إلى الحوار ذاته وإما إلى انهيار الأفكار ذاتها.

وتلك آفه كبرى أيضاً حيث يصبح ثلاثة أرباع الكتاب خارج الموضوع، وهذا يؤدى إلى تغريب وحدة الموضوع عن الدراسة، فبالرغم من الجانب الإبداعي في كل موضوع على حدة إلا أنه لاموضوع واحد، فالسمة الغالبة استقلال كل موضوع عن موضوعات الكتاب باستثناء القليل وهو ما يفت في عضُد تلك الدراسة.

تقديم

■ أ.د. عصمت نصار*

البر والعقوق، والتواصل والجحود، والوصال والقطيعة، والنقد والنقض، والغبطة والحسد، والتناظر والتصارع. قيم ومسالك وخُلق شكلت بنية حياتنا الاجتماعية والثقافية والعلمية وكل ما نخشاه من هاتيك الثنائيات الضرورية أن يسود الشر منها على مافيها من خير ويسقط الجميل منها مع كل ما نرجوه من آمال وأماني لغدٍ أفضل.

فلم تعد أروقتنا الأكاديمية أرحب ولا أقوى من ذلك التدني والعبث والشطط الذي نعاني منه في كل جوانب حياتنا فقد تعملق المتعالمون وترأس السفهاء وتصدر الأسافل الصفوف وباتت أخلاق المعلم والمتعلم مجرد نظريات في مصنفات ضاقت بها الرفوف.

ووسط هذا الصرير أو إن شئت قل الأنين الذي باح به القلم نلمح بصيص من النور يبدد تشاؤمنا ويحد من يأسنا. بصيص من النور محاط بكأس من الصفاء والوفاء تحمله أنامل تلاميذ أستاذنا الدكتور مصطفى النشار وقد سعدت كثيرًا بدعوة أولئك الباحثين إلى قلمي - الذي امتلأ مداده من فيض علم وأدب وجود أستاذنا- لمشاركتهم في التعبير عن

* أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بجامعة بنى سويف... مصر.

وفائهم وشكرهم وحمدهم لجميل صنعه فيهم من خلال تلك الأبحاث والدراسات التي نقدم لها.

فانفردت بقلمي أشاوره أي من الجوانب في شخص أستاذنا وعلمه أتحدث عنه؟؟؟

تراني أصف لشبيبتنا - ممن تتلمذوا على يديه أو تغذوا على كتاباته - تلك الشخصية ذات الوجه البشوش والصوت الدقيق في نطق الألفاظ والمصطلحات والذهن المتوقد - الذي لا يحتاج لما يعينه على استحضار المعارف وتذكر النظريات وشرح الأنساق والسياقات - والمعلم الذي يجمع بين الرقة والتسامح وكبرياء العلماء وتأنقهم في الهندام والكلام.

أجل إنني الآن أتذكر تلك المحاضرات الممتعة التي كانت أقرب إلى المحاورات الفلسفية منها إلى جلسات التلقين التي تعقد الآن في كلياتنا مفتقدة الروح العلمية التي تجمع بين شقي المعرفة (الحب والحكمة).

فقد تتلمذت على الدكتور مصطفى النشار خلال سنوات الدراسة في كلية الآداب جامعة القاهرة وصاحبته خلال عملي للنشاط الطلابي حيث المسابقات الثقافية والاحتفالات الفنية وأخذت عنه نهجه في بسط المعارف وشرح النظريات وضرب الأمثلة لتبسيط ما عساه يكون مركبًا أو مستغلقًا من المباحث والنظريات الفلسفية خلال تزاملنا في تدريس الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة فرع بني سويف.

وقد تفضل عليّ بترشيحي في أكثر من ميدان من ميادين البحث العلمي وما أكثر مناقشاتنا حول قضايا الفكر الشرقي والفلسفة اليونانية ولم أجد أرحب منه في التحاور والتساجل ولم أعرف أصدق منه في النصح والتوجيه وقد عبرت مقدمته لكتابي (الفكر الديني عند اليونان) عن روح العالم المحب للعلم وأهله والمخلص دومًا لتلاميذه وإخوانه، ولم يقف كرم المعلم وتواضعه عند هذا الحد بل وجدته يشركني معه في الإشراف

على العديد من الرسائل الجامعية ويصطفيني للجلوس بجواره لمناقشة وتحكيم الأبحاث التي قام بإعدادها مع طلابه.

نعم أعترف أنني أحب ذلك الرجل الذي أقنعني بوجود مدارس فلسفية في مصر تجمع بين القيم المعرفية في التنظير والمبادئ الأخلاقية في التطبيق، فليس هناك أجمل من أن يشعر الخلف بالحنين والولاء للسلف ولا يعني ذلك الانتماء التبعية أو الخنوع أو المسايرة بل هو قناعة بالمنهج وعشقًا للمُثل والثوابت التي تجمع بين التلميذ والأستاذ، ومازال مصطفى النشار يقودنا بأفعاله إلى تدعيم هذه القيمة فها هو يضع في قائمة مصادر أبحاثه عشرات من مؤلفات أساتذته وتلاميذه فيجمع بذلك بين قيمتي الوفاء والتواضع ناهيك عن إهدائاته التي صدّر بها كتبه فمعظمها يفيض بالعواطف الرقيقة والمودة الصادقة لمن تتلمذ على أيديهم ومن أخذوا عنه من طلابه.

* * *

أما أستاذنا مصطفى النشار الباحث والكاتب فلا يليق بمثلي وأنا التلميذ المخلص لأستاذه أن أكتب بعض العبارات المصكوكة الشاغلة بأكلاشيهات المدح أو عبارات الثناء المقتبسة من تصانيف الأقدمين. بل يجدر بي القيام بتحليل خطابه الفلسفي الذي تفرد به بين وصفائه وأقرانه وأول ما يستوقفنا من ذلك الخطاب هو تلك البوابات أو عتبات النص المتمثلة في عناوين كتبه ومقالاته التي أختيرت بدقة وحصافة وأناقة بالإضافة إلى ذوق الفنان وخبرة المثقف الواعي بمدركات المتلقي من جهة والتحولات والمتغيرات والمستحدثات الحياتية في شتى الأصعدة والنواحي من جهة أخرى، فلا نكاد نلمح من بين عناوين مؤلفاته ما يمكن وصفه بالتقعير أو الغموض أو التحزلق أو التبذل أو التعالي وكيف لا فغاية المدرسة التي ينتمي إليها هو ترغيب الأذهان في الاطلاع والمطالعة والفهم والاستيعاب.

وأعتقد أنني لست في حاجة لضرب كثير من الأمثلة في هذا السياق وكفى أن أستشهد ببعض العناوين التي تحمل في بنيتها وضوح الفكرة

وأصالة الموضوع وجدة وطرافة التناول بالإضافة إلى الإنباء عن رؤية نقدية أو مشروع إصلاحي أو اكتشاف جديد مثل (نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - نحو تأريخ عربي للفلسفة - مدخل جديد إلى فلسفة الدين - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية - فلسفة التاريخ معناها ومذاهبها - مكانة المرأة في محاورتي "الجمهورية والقوانين" - المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية - ضد العولمة - ثقافة التقدم وتحديث مصر - الفلسفة التطبيقية - في فلسفة التعليم - الأورجانون العربي للمستقبل)

ونتنقل بعد ذلك إلى لغة الخطاب وأسلوب الكاتب:-

فيتميز قلم "مصطفى النشار" بأنه قلم ناطق فلا نكاد نجد فارق بين مصطفى النشار المتحدث في المحاضرات أو الندوات ومصطفى النشار الكاتب فعباراته مسلسلة مترابطة الحلقات تخلو من التراكيب العويصة والألفاظ الصادمة والمصطلحات الغريبة ويرجع ذلك بطبيعة الحال لغايته من إرسال الخطاب ألا وهي الإفهام والتواصل مع المستقبِل الحاضر دومًا في ذهن الكاتب، فتألفه يشير من حين إلى آخر إلى الرأي المخالف أو ما عساه يدور في ذهن المتلقي من تساؤلات الأمر الذي يفسر لنا إسهابه في شرح رؤيته وتوضيح مقصده (هذا قد وضعت مع قارئي العزيز)، (هذا الكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ)، (أيها القارئ العزيز)، (التمس لي العذر)، (الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية)، (ولك أن تصفح أو تغفر أي هفوة).

كما يتسم أسلوب مصطفى النشار بالتواضع غير المصطنع وتجلى ذلك في بعض مقولاته (هذا كما تعلمنا)، (ذلك ما نعتقد في صحته)، (إن ما فعلناه امتدادًا لطريق أساتذتنا)، (والله أسأل التوفيق)، (إن ما كتبته لا يعدو أن يكون تطبيقًا لتوجيهات أستاذي محمد مهران)، ويمكننا أن نلمح كذلك النظرة المتفائلة للمستقبل فقد صرح مصطفى النشار في غير موضع من كتاباته بأنه ينتظر جيل جديد يحقق في الغد القريب ما عجز عن بلوغه شيوخ العصر، ولا يفوتنا الإشارة إلى تلك المهارة الفائقة في الصياغة التي

جمعت بين عبق الأسلوب الأدبي ودقة المصطلح الفلسفي وهو في ذلك أقرب إلى ذكي نجيب محمود ومحمد مهران فكلاهما كان بارعًا في ذلك المنحى (الدين، تلك الكلمة الساحرة الغامضة الآثرة ذات البريق الذي لا يخفت والمنبع الذي يفيض خيرًا وعبقًا لم ينقطعا منذ فجر التاريخ)

- أن الفلسفة ليست علمًا جزئيًا أو نسق معرفي له كيان خاص بمنأى عن مشكلات الواقع وطرائق تفكير البشر وأذواقهم وقيمهم ومسالكهم وإخفاقاتهم وطموحاتهم أي إنها تلك الحكمة الواعية الناقدة لكل ما في الوجود الإنساني وأن هدفها الرئيس هو طرح الرؤى والتصورات والتخطيط للمشروعات بنظرة عاقلة ومتأنية بغية التنوير والتثقيف والإصلاح، وأن الفيلسوف هو المفكر الحر الذي يحمل في داخله ضمير حي وعين ناقدة ساعية دومًا للإبداع (فأي تحديد لحرية الفيلسوف في أي من هذه الميادين - أي البحث والدرس يعني- أننا نطلب منه ألا يكون فيلسوفًا؛ ففقدان الفيلسوف لحرية الإبداع الفلسفي، أي يعني موت الفلسفة).
- أن الفلسفة ليست مناهضة لصحيح الدين ولا الأصيل من العادات والتقاليد ولا النفيس من الموروثات ولا الطريف من النظريات والنظم الوافدة كما أن دعوتها لتحرير الفكر من السلطات الجامدة والنظريات المغلقة والمذاهب الراديكالية الإطاحية لا يمكن ربطه بالنزعات الفوضوية الهدامة فغاية الفلسفة هي إعادة البناء (فالفيلسوف يؤمن بأن الرب قد خلقنا أحرارًا أفرادًا، وإن لم يمارس الفرد فرديته بالتفكير المستقل بكل ما يحيط به فلن يكون إنسانًا حقًا).
- إن الفلسفة هي التي تعلمنا كيف نقبل الآخر ونحاوره ونرتشف من كأسه كل ما يعيننا على تجديد وتحديث ثوابتنا وننقض كل مزاعم الأغيار التي ترمي إلى تشكيكنا في هويتنا وأصالة حضارتنا فالتساجل الذي يستند إلى البرهان ويعتمد على الأدلة هو المنهج الأقوم لتحصيل المعارف والتحقق من صحتها (إن كل فيلسوف إنما يقدم انتقاداته، مهما كانت في نظر الآخرين هدامة أو جارحة، بغرض

الإصلاح وبغرض دفع مجتمعه إلى الأمام وتحقيق التقدم المنشود).

❖ أن الفيلسوف ابن عصره ولذلك لا يمكننا قراءة بنية أي مذهب أو اتجاه أو نظرية إلا في ضوء الواقع الذي لفظها وخلق أركانها وشكل ثوابتها ومتغيراتها ومن ثم فهو يرفض كل التيارات المعاصرة التي تحاول قراءة النصوص الفلسفية بمنأى عن أصحابها (موت المؤلف) وبمعزل عن البيئة التي أنتجتها (البنية النصية)، (إن من شأن ربط الرأي الفلسفي بعصره وفهمه في ضوء ظروف الزمان والمكان يجعلنا على وعي بأن حرية الفيلسوف لم تكن إلى حد بعيد مطلقة، بل كانت مقيدة بتلك الظروف. وتبدى لنا ذلك في محاولة الفيلسوف التعامل مع هذه الظروف سواء بتبريرها والتعايش السلمي معها، أو بمحاولة التغلب عليها وتمهيد الطريق أمام الناس لدخول عصر جديد يكون أكثر تقدمًا ورقيًا) وقد ترتب على تلك النظرة حرص الكاتب على توضيح تطور الفلسفة عبر العصور في مصنفه مدخل جديد إلى الفلسفة دون أدنى فصل بين الخطابات الفلسفية في الشرق والغرب والواقع الذي نشأت فيه الأقلام التي دونتها.

❖ أن الفلسفة ليست حكرًا على جنس أو شعب أو مكان بعينه بل هي الحكمة الإنسانية التي تتفاعل دومًا مع الموروث والوافد في شتى الثقافات أما الفيلسوف فله هوية ورؤية خاصة أقرب إلى الذاتية منها إلى الموضوعية المجردة عن الهوى أو الولاء والانتماء. وقد لمسنا عند مصطفى النشار شكلا من أشكال التعصب المحمود والانتماء والولاء إلى الهوية المصرية فنألفه في دراساته عن الفلسفة القديمة يجتهد في تأصيل الأفكار والرؤى والنظريات ليثبت إسهامات الحكماء المصريين بخاصة والشرقيين بعامة على التجربة الفلسفية اليونانية تلك التي طالما وصفت بالتفرد والإبداع على غير مثال. وتتجلى انتماءات مصطفى النشار في رفضه كل المذاهب والنزعات التي ترمي إلى تزييف الوعي المصري أو تضليل الشباب أو إضعاف هويتهم وقد صرح بذلك في كتابه (ضد العولمة) الذي جاء فيه أنه يرفض القفز فوق الهوية العربية الإسلامية الشرقية والذوبان في الثقافة الغربية

❖ أن الفلسفة خطاب ومشروع فالأول ينشد التفسير والتبرير والنقد رغبة في الثورة والإصلاح والتغيير والثاني تنصب مهمته على التخطيط والتطبيق واقتراح حلولاً مناسبة لتثقيف المعوج وتقويم الجانح وإبراء ما فسد وما عطب في شتى أمور حياتنا بداية من الأمور المنزلية إلى طرائق تفكيرنا في العلم والسياسة والدين والفن والاقتصاد والإعلام لذا نجده من أوائل الأساتذة المصريين والعرب الذين دفعوا تلاميذهم إلى دراسة الفلسفات التطبيقية مثل فلسفة البيئة وفلسفة القانون وفلسفة التربية وأخلاقيات المهنة وفلسفة الفن، ويقول في هذا السياق (وحينما يرتبط لدينا في كل الأمور الفكر بالعمل، والقول بالفعل، حينئذ سننقل أنفسنا من عصر التردد والتقليد والاتباع إلى عصر الحسم والرفض والإبداع على المستويين النظري والعملي)، (إن ما يدعوه البعض الآن بالعولمة ليس دعوة نحو عالمية المصالح والأهداف ولا نحو مراعاة خير الكل، بل هو في واقع الأمر دعوة إلى تكريس الوضع القائم الذي تسود فيه ازدواجية المعايير، وعدم مراعاة مصالح الآخر ولا مشاعره أو خصوصياته).

❖ إن عين الفيلسوف الناقدة يجب أن تفحص الموروث لإخراج ما فيه من إيجابيات لإعادة توظيفها لخدمة الواقع. وتقوم كذلك بملاحظة الحاضر المعيش للوقوف على علل الإخفاق وعوامل النهوض والتقدم الأمر الذي يمكنها من استشراف مستقبل الأمم والتخطيط لما يحقق لها السيادة والسعادة والأمان والرفاهية، وقد حذر أستاذنا من انغماس الفلاسفة والمتفلسفين في آتون الصراعات الفكرية حول القديم والحديث فيصبح المتعصب منهم للقديم مجرد بوق أو صدى لأحاديث الماضي أو مجرد تابع ومروج لبضائع الوافد في سوق الأفكار لذا نجده يفرق بين المتفقهين الذين يعولون على النصوص القديمة والعلماء الذين يتمسكون بكل ما هو جديد في المعرفة لتعينهم على معالجة جزئيات الواقع فوظيفة الفيلسوف الأولى هي النقد الذي يفضي إلى الإبداع. ولا يعنى ذلك في رأي أستاذنا العزوف عن الماضي والحاضر بل نجده يؤكد أن الإبداع ما هو إلا عملية نقدية

لكل المعطيات الثقافية المحيطة ويتولد عن هذا النقد أفكار جديدة نطلق عليها رؤى خلاقة ومبدعة (إن قراءة المستقبل والتنبؤ بما سيجري فيه من أحداث وتغيرات لا يمكن أن تتم بشكل صحيح أو مرضي إلا إذا سبقها القراءة الواعية والمتعمقة لأبعاد الحاضر وكذا القراءة الفاحصة لما حدث في الماضي وإدراك العلل الجوهرية التي قادت أحداثه وصنعت التقدم فيه في مختلف المجالات).

❖ إن تقدم الأنا مرهون بقدرة الفلاسفة والمتفلسفين على قراءة مشخصات الذات وطرحها دون أدنى تحرج على مائدة النقد والتناظر شريطة أن يتحرر المتساجلون من كل أشكال التعصب وكل أوهام الفهم وجميع السلطات المرهبة والمرغبة فالفيلسوف الحر وحده هو الذي ينبغي عليه الاضطلاع بالنقد والتقويم ورسم الخطى للمستقبل (لا يملك المفكر إلا العقل والقلم، فهما سلاحه في التأمل والتواصل مع أبناء جيله ومواطنيه)، (أنا ممن يؤمنون بأن نقد الذات أول خطوة من خطوات النهضة).

❖ إن أزمة فلسفتنا العربية المعاصرة تتمثل في غيبة المنهج وآليات التفعيل فمعظم متفلسفينا المعاصرين قد انتحلوا العديد من المناهج الغربية في قراءتهم لتراثنا التليد ذلك فضلا عن تشبع تلك القراءات والأحكام لنظريات ومذاهب مغايرة تمامًا لبنية ذلك التراث الشرقي الذي أيقظ العالم في العصر الوسيط وتغذى عليه اليونان في العصور القديمة ويوضح مصطفى النشار أن الرؤى الوضعية أو التحليلات المادية أو النقدات التفكيكية لا تمكننا من الإتيان بجديد وذلك لأنها تنطلق من مقدمات لا تَصْدُق بالضرورة على كل الثقافات في الأحقاب التاريخية المختلفة، أما المناهج العلمية المتحررة من الرؤى الذاتية فلا غضاضة في تطبيقها لأنها بذلك تصبح آليات للكشف عن الحقيقة والتأكد من صدق الخبر والتعرف على العلل والأسباب والعوامل والمعوقات والسلطات القائمة المتحكمة في المنتج الثقافي للشعوب (إن دارسي الفلسفة ومبدعيها من أساتذتنا قد غفلوا أو تجاهلوا منذ البداية خصوصية البيئة الفكرية التي يرغبون في التعبير

عنها والتفاعل معها. ويرجون منها أن تتلقى إنتاجهم وتتفاعل مع آرائهم) كما حذر أستاذنا من تلك الكتابات المعاصرة التي جعلت من النص الفلسفي نصًا مستغلقًا وذلك بحشرها فيه عشرات المصطلحات ومئات الكلمات المولّدة على غير قياس ذلك فضلا عن العبارات المبتورة والجمل الملغزة فكل ذلك في رأيه يؤدي إلى انصراف الشبيبة عن مطالعة الكتب الفلسفية وعزوف الجامعيين منهم عن دراستها ذلك فضلا عن اتهام العقل الجمعي للمتفلسفين بالصلف أو السفه أو التعالي ومن جراء ذلك كله (سقطت أراؤهم التجديدية في هوة الحذلقة والإلغاز الاصطلاحي، فقد زاد المثقف العربي معهم همًا على هم، فبالإضافة إلى هم اللغة التغريبية التي يستخدمونها، أثقلوا عليه بتحليل عقليته وتراثه بمناهج أحدثت بينه وبينهم تلك القطيعة المعرفية التي لا يدرك معناها إلا هم)

- وإذا ما انتقلنا إلى الكتاب الذي بين أيدينا فهو يختلف في بناءه وبنيته ونهجه عن تلك الكتب التذكارية التي يحررها الباحثون لتكريم أساتذتهم أو أصدقائهم الأمر الذي يجعلها أقرب إلى المرثيات أحيانًا أو ميدانًا للمجاملات والثناء والمدح والرياء أحيانًا أخرى،فالمحتفى به أطال الله في عمره لم يسلك هذا المسلك في المصنفات التي شارك فيها للتعبير عن وفاء الخلف للسلف، فمازال مصطفى النشار يحرص على إهداء لأصدقائه وأساتذته نبتة من غرس علمه وثمرة من أفكاره ليؤكد خلالها مدى إخلاصه وتواصله مع من يصله ويتواصل معه. وكذا فعل حاملو الأقلام خلال كتاباته النقدية لآراء وأفكار ومؤلفات أستاذنا مصطفى النشار وهل هناك أروع ولا أثمن من النقد لتعبر عن إخلاص من تتلمذوا أو تواصلوا أو رافقوا مصطفى النشار في سياحاته الفلسفية، وكيف لا ومعظم كتابات أستاذنا أقرب إلى النقد منها إلى الوصف أو التحرير السردي كما أن أفكاره مازالت أدنى إلى الرؤى الإبداعية منها إلى التكرار والمقابلة والمقارنة بين النظريات والأنساق والتصورات، وما أجمل من أن ترتقي كتاباتنا حتى تصل إلى درجة القراءة الناقدة التي يمكن أن نطلق عليها (نقد

النقد). ولعل الطابع العام لما يحتويه هذا الكتاب من أبحاث ومقالات هو الذي جعلني أنتخب هذا العنوان لتلك الباقة من الزهور التي أبى حاملوها إلا أن تكون رسلهم لمن يحبون ويجلون ويحترمون ألا وهو معلمنا مصطفى النشار.

ويشتمل هذا الكتاب على سبعة وعشرين مصنفًا جاء بعضها في صورة بحث وجاء البعض الآخر في صورة مقال وقد اجتمعت هذه الأقلام حول ثلاث حلقات أو مآدب علمية تبعًا للمسحة الغالبة على مضمونها وموضوعها.

فجاءت الحلقة الأولى بعنوان "حول قضايا فلسفة الحضارة"

وشارك فيها تسعة أقلام بدأها الأستاذ "دكار محمد أمين" فقدم بحثا عن طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر أو الأصيل والوافد في كتابات أستاذنا مصطفى النشار، وقد كشفت عبارات الباحث عن قلم رشيق ورصين وذهن مستوعب لموضوع بحثه ومتمكن من تكوينه وتوجيهه الوجهة الصحيحة، فقد خلا مضمون البحث من التكرار أو الاضطراب أو النقول الزائدة والاقتباسات غير المبررة وكلها من الآفات التي أصابت معظم كتابات ودراسات شبيبة الباحثين بعامة وفي ميدان الفلسفة بخاصة.

وقد نجح الباحث إلى حد كبير في بلورته رؤية مصطفى النشار في فلسفة الحضارة وانحيازه إلى الهوية المصرية والثقافة العربية الإسلامية دون شيفونية أو تعصب إطاحي، ووضح كذلك العلاقة التي يجب أن تقوم بين الأنا والآخر في كتابات الدكتور مصطفى النشار ألا وهي حوار الأنداد حيث لا تبعية في التتلمذ ولا هيمنة وسيطرة من المتقدم أو المعلم على المتعلم، ولا غرو في أن الباحث كان محاكيًا لأستاذه فكان أقرب إلى التفاؤل منه إلى التشاؤم في استشرافهما لمستقبل الأنا الذي يعاني شبيبته من التأزم، التخلف، التخازل، التكاسل، التشتت، والارتياب.

وذهبت الدكتورة "ليلى صبحي" فوضعت للحداثة تعريفًا إجرائيًا يقتصر على الاهتمام بالقضايا المعيشة والتحرر من أغلال الماضي وعدم

الانزلاق إلى جب الاغتراب حيث جحود مشخصات الأنا. وذلك في مقالها عن (الحداثة والتطوير في فكر د. مصطفى النشار) الذي زيلته بالتأكيد على أن الفيلسوف الحقيقي هو الذي لا يقف جهده عند التنظير في الخطاب بل هو الذي يفعل أفكاره ويضعها في مشروع عملي لتطوير المناهج وتحديث المعارف.

وقد أيدها في ذلك الأستاذ شريف الدين بن دوبه في بحثه (العولمة الثقافية في ميزان الأستاذ الدكتور مصطفى النشّار) الذي وضح فيه أن أستاذنا ما زال شاغله الأول في كل كتاباته هو أن الذات أو الأنا لم تمت ولن يقدر أحد على سحقها والمعضلة عنده أن تستمر على حالها حيث الضعف والمرض الأمر الذي يطمع الأغيار فيها رغبة في تزييف هويتها أو غرس جراثيم الشك واليأس في شبيبتها الأمر الذي يجعل مهمة الفيلسوف هو إيقاظها وشفائها وإبرائها حتى تتماثل للشفاء فيعمل على جمع شتات أجزائها ليتعاون الجميع في صنع المستقبل

كما حاول الأستاذ/ زكير بكري في بحثه "ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه" جمع شتات أفكار مصطفى النشار في فلسفة التاريخ ولاسيما قضية الأنا والآخر في ظل ثقافة العولمة التي مابرح الغرب يحاول فرضها علينا، ويحسب للباحث نجاحه في استخدام المنهج المقارن في العرض فلم يكن خطاب مصطفى النشار وحده في المشهد بل خطابات أخرى فاضل بينها الباحث دفاعًا عن أستاذه الذي أدرجه ضمن الفلاسفة المنظرين أضف إلى ذلك تعويل الباحث على المنهج السردي التاريخي في تحليله للمراحل التي قدم خلالها مصطفى النشار موقفه من الحملة التغريبية أو إن شئت قل العولمة، وانتهى إلى أن أستاذه قد جمع في أراءه بين شجاعة الفيلسوف ووضوح وبساطة الحكيم ودقة وحصافة المعلم وقبل كل ذلك المفكر المصري الغيور على صوالح أمته.

ويمضي الدكتور عبدالحكيم درقاوي على عين الدرب وذلك خلال قرائته لخطاب النشار الحضاري في بحثه (ماهية الحضارة عند المفكر

مصطفى النشار) فنزع إلى أن أستاذنا قد نجح خلال تعريفه للحضارة في الجمع بين جانبيها الروحي والمادي (القيم والعلم في سياق واحد) والنظر إلى العقل باعتباره آلية للموازنة والتقويم والتحكم في احتياجات الروح ومتطلبات البدن، وأن التقدم الحقيقي يتمثل في قدرة الإنسان على ألا يكون حيوانًا فيهبط إلى درك الرذيلة أو يسبح في الفضاء الكوني فيصبح ملاكا أو أسيرا فيتخلى عن مهمته التي خُلق من أجلها ألا وهي المجاهدة والاجتهاد والعمل وإعمار الأرض وتقويم الذات وإسعاد الآخرين، وانتهى الدكتور الدرقاوي إلى أن دعوة أستاذنا للجمع بين إحياء الأصيل من المشخصات وفي مقدمتها الأصول والثوابت العقدية من جهة والحديث والطريف والنافع من شتى الثقافات والعلوم والنهوج من جهة أخرى هو الطريق الذي يجب أن نسلكه والخطاب الذي يجب علينا تفعيله إذا ما أردنا لأمتنا التواجد في زمن لا يعترف إلا بالأيقاظ المنتجين والأقوياء المبدعين.

ويتحدث الأستاذ/ علي سالم إبراهيم عن قدرة أستاذنا على الاستشراف القائم على المنطق والتحليلات الفيمونولوجية فذهب إلى أن أستاذنا لم ينطلق من تخمينات أو إلهامات مزعومة في تأكيده على أن ريادة العالم سوف تعود إلى مهبط بزوغ الحضارة حيث الفكر الشرقي وفي مقدمة المرشحين للسيادة والقيادة الحضارة الصينية الجديدة فهي أكثر المؤهلين إلى ذلك بفضل تطوير مناهجها وتغلبها على حل مشكلاتها وتمسكها في الوقت نفسه بثوابت حضارتها التليدة تلك التي عصمتها من التبعية وحمتها من فخ العولمة، ولا يفوتنا التنبيه على مهارة الأستاذ علي سالم في بلورة الأفكار واستخلاص المحاور الرئيسة والوقوف على النتائج على نحو يؤكد نضج حسه الفلسفي ويترائى لي أن أستاذنا كان مفرطًا في تفاؤله ولاسيما عند حديثه عن مستقبل الفكر الإسلامي فالمعروض من خطاباته حتى هذه السويعات لا ينبيء إلا بالخراب وبالتراجع كما أن المسلمين في الصين لم يقدموا خطابًا حديثًا أو متطورًا شأنهم في ذلك شأن إخوانهم في القارة الهندية والحق أن الخطاب الإسلامي في أزمة لا أقول إنها ترجع لشراك المؤامرة فحسب بل ترجع كذلك للقصور الذاتي أي عوزنا للعقلية الثائرة

القادرة على الفصل بين الثابت والمتحول وذلك عن طريق تحديث فقه المقاصد والمآلات والأولويات وطرح ما عدا ذلك من موروثات كانت وليدة لحظة أو حقبة أو ثقافة لا نجد لها أثرًا في حياتنا المعيشة.

وبروح أقل تفاؤلا يعرض لنا الأستاذ/ إبراهيم عبد المعطي نقداً لكتاب "بين قرنين" ذلك الذي وجد فيه ضالته أي تشخيص للواقع ووعي بسلبياته وإخفاقاته وإدراك للمعوقات ثم بعد ذلك تصور للتقويم واقتراح آليات للإصلاح، وانتهى القارئ الناقد إلى أن ما قدمه مصطفى النشار لا ينقصه سوى تواصل بين أرباب الأفكار وأصحاب القرار.

ويرفض الدكتور عامر عبد زيد إدراج أستاذنا مصطفى النشار في قائمة دارسي الفلسفة ويرى أن في ذلك إقلالا من قدره ومقام قلمه فمكانه الحقيقي في طبيعة المفكرين والمتفلسفين المصريين المعاصرين ويبرر ذلك بمنهجية أستاذنا في تناول القضايا ومعالجتها ونظرته الناقدة الفاحصة للموضوعات التي يتناولها بالبحث والدرس، ويرى أن كل ذلك يمكن التحقق منه في تلك الكتابات الرائعة التي تناول فيها مصطفى النشار قضايا (الأنا والآخر والأصالة والمعاصرة والهوية العربية والعولمة العربية وتآمر الأغيار ووهن الذات وشتاتها والثوابت الثقافية والمتغيرات الحضارية).

ولم يغفل الدكتور عامر في قراءته لخطاب النشار الحضاري الجانب المشرق منه المتمثل في تلك النظرة الباعثة للأمل في غد أفضل والرؤية المتفائلة لمستقبل الأمة العربية.

أما تلميذه البار الدكتور محمد ممدوح عبد المجيد فقد وجد في كتابات أستاذه عن فلسفة الحضارة قلمًا ثائرًا بالمعنى الصحيح والإيجابي لهذا المصطلح الذي ما برحنا نعاني من جنوح وجموح وشطط تطبيقاته فقد أكد محرر هذا الكتاب في بحثه "نحو بناء حضار عربية بأصول إسلامية" أن مصطفى النشار كان ثائرًا واعيًا في نقضه واستبعاده لبعض النظريات والقيم والأنساق وذلك ليسهل عليه تنظيف السطح وتمهيد الأرض ووضع القواعد للفلاحة وإعادة البناء، فثورة النشار سعت إلى تخليص البنية الثقافية

العربية من الآفات التي كادت أن تهلك جذورنا ومشخصاتنا العربية الإسلامية باسم الحداثة تارة والمدنية والانفتاح تارة ثانية والعولمة الثقافية تارة ثالثة. كما كان ثائرًا في قراءته للأنا التي أصابها الوهن والضعف بتأثير من التعصب والتشيع للقديم والتمسك بالتقليد والعزوف عن النقد والانتقاء والتجديد، وقد قدم بذلك أنموذجًا واعيًا للمفكر الثائر الذي يهدم ليبني ويستبعد ليبدع ...

أما الحلقة الثانية فجاءت بعنوان "الفلسفة العملية (النقد والإبداع-الإصلاح السياسي-أخلاقيات البيئة)".

وقد شارك فيها ثلاثة عشر قلمًا بدأها الدكتور ماهر شفيق في نقده لكتاب فلسفة الثقافة فقد وقف على جانب من فلسفة الدكتور النشار النقدية وذلك عند تحليله لكتابه "في فلسفة الثقافة"، وتبدو أن قراءته كانت ما بعد حداثية بالقدر الذي يعجز فيه المتلقي الفصل بين الكاتب والقارئ فكلاهما تخطى عتبة النقد وانطلق إلى آفاق الإبداع ولما لا فكلاهما مهموم بالواقع المعيش وملم بجل البنايات الثقافية وما تحويه من عذابات وإخفاقات وطموحات وسلطات واجتراءات واعترافات وغايات.

وعلى مقربة من نقد الدكتور ماهر شفيق لهذا الكتاب نجد قراءة الدكتورة آمال جمعة تلك التي ذهبت فيها إلى أن أستاذنا رفض الربط بين التقدم والرخاء الاقتصادي أو الرفاهية وذلك لأن معيار رقي الشعوب عندهم يكمن في المعارف ووعي الرأي العام ومنهجية المنابر المنوطة بالتعليم والبحث العلمي فكلما اتسعت دائرة الحرية أمام المستنيرين والمصلحين والعلماء نجحت الأمة في النهوض والارتقاء بل مزاحمة من نطلق عليهم أصحاب القرار في العالم الدولي، كما أشادت الدكتورة آمال جمعة في خاتمة بحثها بحس أستاذنا التربوي المتمثل في تأكيده على أن مستقبل أمتنا مرهون بحسن تربية عقول شبيبتنا قادة المستقبل وسواعد الغد التي تشيد وتحمي وتمنع وتمنح.

وفي نسيج يجمع بين المصطلحات الفلسفية والصور البلاغية قدم لنا الدكتور مونيس بخضرة قراءته التفكيكية لنفس الكتاب فذهب إلى أن فيلسوفنا مصطفى النشار قد انتزع البلورة المسحورة من البنية الأسطورية واستطاع بحيله فتحها ليسكب فيها ماءً رقراق يجمع بين عبق التاريخ التليد وكل الألوان المولدة بفضل العلم الحديث وذلك لتجديد هذه البلورة وتطوير آدائها على نحو يمكنها من استيعاب كل ما يدور من حولها من أفكار وأحداث ونهوج وقيم وتيارات ومذاهب. وانتهى القارئ إلى بعض الانطباعات التي لا أعتقد أنها وليدة اللحظة أو مخاض التفكيك ألا وهي أن مصطفى النشار كان حاضرًا في كل أقسام الكتاب بشكل لا يمكن تجاهله أو إنكاره ورغم ذلك أن هذا الحضور لم يفرض على القارئ أو يملي عليه رؤية دوجماطيقية أو نظرية شيفونية أو حكمًا فاشيًا بل كان وجوده ملهم أحيانًا ومحاور خلوق يراعي آداب التحاور في معظم الأحايين. ولا يؤخذ على البحث إلا استغراق الكاتب في التحليلات اللغوية والاستشهادات بالبينات المعرفية وهذا بطبيعة الحال يتعارض مع القراءات التفكيكية المعاصرة وذلك لأنه يجلب على النص عوائق وأعمدة وجدران تحول بين عين القارئ وحرية التجوال. أضف إلى ذلك حكمه على أستاذنا بأنه انطلق من الواقع وانتهى إلى الشامل المجرد!

ويقدم لنا الأستاذ الدكتور محمود مراد رؤية تحليلية لمنهجية أستاذنا مصطفى النشار في تناوله قضايا المجتمع المصري المعاصر - خلال قراءته لنفس الكتاب- فذهب إلى أن منهج أستاذنا يقوم على قاعدتين أولهما رصد المشكلات وحصرها وتحديد مقدار أثرها وتأثيرها ثم الانتقال إلى القاعدة الثانية المتمثلة في التخطيط والانتقاء والتفعيل الذي يمكن العقل من كيفية التغلب على السلبيات والحد منها ودفع الإيجابيات لاستثمارها وتنميتها واختيار الأنسب من الآليات والمناهج ووضع الأسس التي يشيد عليها البناء الجديد. ونبه الدكتور محمود مراد إلى خطر وجود تلك الهوة التي تفصل بين المفكرين المستنيرين وأصحاب القرار والسلطة في مصر وذلك في ختام حديثه عن هذا الكتاب الذي اعتبره ناقوس الخطر وطوق النجاة

ذلك الذي لم ينصت لدقاته أحد ولم ترى الأعين حبال الطوق لتتعلق به فتنجو مما نحن فيه الآن.

كما حاول الدكتور محمد سعيد زيدان الكشف عن المسحة الفلسفية التي تميز مقالات أستاذنا الصحفية عن غيرها فحصرها في أربع خصائص أولها بناءها الحواري وثانيها حرصها على شحذ الأذهان ودعوتها للتفلسف عن طريق طرح الأسئلة وثالثها الرؤى النقدية العاقلة المستنيرةورابعها الوجهة الإصلاحية حيث انتخاب الآليات وتحديد المناهج للتطبيق ويعني ذلك أن مقالاته لم تكن خطابات مرسلة تلوكها الألسن وتطرب لها الآذان بل كانت مشروعات ينتجها العقل وتفعلها سواعد الحريصين على الحياة أيقاظًا أحرارًا مؤمنين.

أما الدكتورة عبير عبد الغفار فقد أرادت إثبات انتماءات مصطفى النشار الثقافية والحضارية وبينت أنه مصري من الكوع إلى البوع ولعل دراستها المنطقية قد جعلتها تنطلق من مقدمات يقينية لتحمل عليها رؤيتها وتحليلاتها ونقداتها بعد ذلك وتتمثل تلك المقدمات في إشارتها إلى المؤلفات التي كتبها مصطفى النشار دفاعًا عن الهوية المصرية مؤكدة على أن ذلك الانتماء والتحيز لم يكن وليد لحظة أو نتاج تحول بل هو ملازم لقلم أستاذنا منذ ربع قرن، وانتهت إلى أنه نجح في لفت الأنظار إلى ضرورة التنقيب عن الأفكار الرائدة في تراثنا المصري التليد وكذا في أعلام الثقافة المصرية بعد ارتشافها من الحضارة العربية الإسلامية.

وبمنحى آخر يتناول الدكتور أيمن عبدالله شندي الخطاب النقدي في كتابات مصطفى النشار وذلك في بحثه (النزعة النقدية في فلسفة النشار) ذلك البحث الذي بدأه بتعريف النقد لغة واصطلاحًا ثم وقف على نهوجه وأشكاله وغاياته محاولا بذلك وضع إطارًا نظريًا للجانب التطبيقي الذي كان يمارسه أستاذنا في كتاباته، وانتهى إلى أن خطاب مصطفى النشار النقدي جاء معبرًا عن قوة القلم الذي خطه من حيث التمكن من استخدام الآليات، وفرة المعلومات، الموضوعية في الطرح، الواقعية في المعالجة،

المعيارية في الاستبعاد والقبول،المنطقية في الاستنتاج والتدليل، الأصالة والعمق في قراءة المتون وفحص المنحول، والتمييز بين الوقائع والأحداث والأخبار.

وأكد أن ما يميزه هو الرؤية الذاتية التي تتسم بها الكتابات الفلسفية عن غيرها.

وقدم لنا الدكتور علي الخطيب قراءة نقدية لكتاب الدكتور مصطفى النشار في كتاب (تطور الفلسفة السياسية : من صولون حتى ابن خلدون) فنجح في تلخيص مضمون الكتاب وأشار في عجالة إلى منهج أستاذنا في العرض والتناول والمعالجة بيد أنه لم يضع هذا الكتاب على مائدة النقد ولعل عزوفه عن ذلك يرجع لافتتانه بالكاتب وأسلوبه.

أما الأستاذ/ إبراهيم السخاوي فقد أجرى حديثًا ممتعًا مع أستاذنا حول أعلام الفكر المصري الحديث والمعاصر ومناهجه في تربية الرأي العام وطرائقهم في التنوير والتجديد والتحديث، والجدير بالملاحظة في هذا السياق أن المتحاورين كانا ملمين بالقضايا الرئيسة التي مازالت تطرح على مائدة الثقافة العربية الإسلامية ولم يكن حوارهما حول رؤوس أقلام أو ترديدًا لأقوال ذائعة ذلك فضلا عن الصدق في طرح الرؤى والروح المتفائلة والتلقائية التي تخلو من التكلف أو الرياء.

ويمضي الدكتور ماهر شفيق في إبداعاته وذلك خلال تحليله لكتاب "رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة" فيقدم لنا نهجًا ما بعد حداثيًا في قراءة القراءة أو ما بعد القراءة فهو لم يتقيد بالنهوج المتبعة في نقد المصنفات من حيث السرد والتحليل والنقد والقدح والمدح بل تألفه ينطلق نحو ما يجذبه من موضوعات وقضايا فيمتص رحيقها ثم ينتجها في قوام أحلى وأروع مما كان في سيرته الأولى، كما يمكنك أن تلمح في صرير قلمه بعض الهمهمات والأنات واللوم والعتاب والتهكم أحيانًا ولكن كل ذلك في أدب جم لا ينقص في تقديره للمؤلف ولا إعجابه برؤيته النقدية لما أورد من خطابات ومشروعات حملها رواد الفكر وقادة التنوير.

ويحدثنا الدكتور محمود حنفي عن مدرسة مصطفى النشار فبين أن تلك المدرسة لا يجمع بين أفرادها حب التلاميذ لأستاذهم أو عطف وتواصل المعلم مع أبنائه فقط بل تلك المنهجية في البحث والدرس المتمثلة في تأصيل الأفكار، والدفاع عن مشخصات الهوية وإبراز دور الأنا المهمش في صناعة الحضارة وبناء الثقافات والحرص على التواصل بين الخلف والسلف ولاسيما في ميدان البحث الفلسفي.

فاحترام الأساتذة في دستور هذه المدرسة فرض عين وواجب يخرج جاحده من زمرة المتعلمين من جهة وأن طرح آرائهم على مائدة النقد فرض عين لا ينكره إلا المقلد أو الحافظ أو المتملق أو التابع وكلهم لا خير في انتسابهم إلى هذه المدرسة من جهة أخرى. ذلك فضلا عن الجمع بين التجريد والتحديد والتخطيط والتفعيل والنقد والتقويم والاستيعاب والإبداع وذلك خلال إلقاء الخطاب الفلسفي والتحاور والتساجل ومناقشة القضايا المعاصرة.

كما قدم صديقي وأستاذي الأستاذ الدكتور محمد فتحي عبدالله خير مثال على الأخلاق التطبيقية التي تجمع بين العلماء فنألفه بكل تواضع يشيد بجهود وإسهامات مصطفى النشار بعبارات مفعمة بالصدق في التقييم والألفة في المشاركة والقصدية في وضع المعايير التي أسسا بمقتضاها الدرس الفلسفي في الفلسفة اليونانية ذلك فضلا عن نهجهما الذي لا يخلو من عاطفة الأبوة تجاه تلاميذهما ولا ريب فإن مثل ذلك الحديث يؤكد وجود تلك المدرسة التي نفتقد إلى مثلها في حياتنا العلمية والأكاديمية

وعلى الجانب الآخر نجد الروائي الأستاذ محمد السيد صالحيحدثنا عن أهم سمات وخصائص الخطاب السياسي في مؤلفات مصطفى النشار وانتهى إلى أن المسحة النقدية هي التي شكلت بنية خطاب أستاذنا وأن النزعة الإصلاحية وحدها هي التي وجهت آراءه وليس التحزب أو التملق أو مداهنة السلطات.

ويختار الدكتور غيضان من بين كتب أستاذنا الأكثر حداثة وطرافة ألا

وهو (فلسفة البيئة) فيتناوله بقلم الناقد السارد ويتخلل ذلك النقد والمقابلة ويبدو ذلك جليًا في الخمسة أسطر الأولى حيث مقارنته بين التعريف الشائع عن فلسفة البيئة والمفهوم الذي استنبطه من نظرة أستاذنا لأخلاقيات البيئة، وانتهى إلى أن أستاذنا جمع في دراسته لأخلاقيات البيئة بين النظر والعمل وعقلانية الفيلسوف وأريحية المصلح وقد برر بذلك عنوان دراسته لهذا الكتاب وأكد في الوقت نفسه تحيز مصطفى النشار إلى الفكر الإسلامي. أما الحلقة الثالثة فهي بعنوان "حول قضايا الفلسفة القديمة (الفكر الشرقي والفلسفة اليونانية)" وقد شارك فيها أربعة أقلام:

فإذا ما بدأنابحديث الدكتورةآيت أحمد نورالدين فسوف ندرك من الوهلة الأولى تلك المشاعر التي جمعت بين الحب والاحترام والتقدير لقلم أستاذنا مصطفى النشار ويبدو ذلك في محاولتها مقابلة آرائه خلال قرائته لتاريخ الفلسفة اليونانية وآراء الفيلسوف الإيطالي بينيديتو كروتشه (1866-1956) حيال تعريفهما لفيلسوف التاريخ والتمييز بينه وبين المؤرخ وأوضحت أن أستاذنا قد خالف :كروتشة' في تعريفه لفيلسوف التاريخ إذ ذهب إلى أن عين الفيلسوف الناقدة تختلف عن رؤية المؤرخ فالأول يبحث عن علل الوقائع ليتخذ منها مقدمات للتفسير والتبرير ثم ينطلق إلى وضع نسق أو نظرية للإصلاح والتقدم والتغيير، أما الثاني فيقف عند رصد الأحداث والتحقق من الوقائع استنادًا على تحليل البنية الثقافية والبيئة التي جرت فيها الأحداث. وانتهت من عرضها الشائق لكتاب أستاذنا إلى أنه إضاءة لقراءات معاصرة لتاريخ الفلسفة اليونانية وإضافة حقيقية للمكتبة العربية.

أما تلميذته الدكتورة رضا عبد التواب فقد قدمت لنا دربًا من دروب التضمين أو التناص وذلك عند حديثها عن مصطفى النشار المعلم والإنسان فلسان حالها كان يردد (أسمع وأقرأ لأستاذي أصدقه وأتتبع أفعاله ومسالكه وطباعه تزداد ثقتي به وتفيض عواطفي حبًا وإجلالا وتواصلا مع الأنموذج للأب المعلم) وعلى الرغم من حداثة عهد الدكتورة رضا بالنقد فإنها قد

نجحت إلى حد كبير في الكشف عن مركزية الخطاب الفلسفي في كتابات أستاذها عن الفلسفة القديمة تلك التي استطاع بقدرة فائقة على إعادة قرائتها بمنأى عن أحكام المؤرخين المتسرعة أو كتابات بعضهم المتحيزة التي قدمت لنا الفكر الشرقي على أنه حكم ومأثورات لا أصالة فيها ولا عمق، وعلى الجانب الآخر أشادت بالفكر اليوناني على أنه وليد عبقرية فذة جاءت على غير مثال فقد رغب مصطفى النشار عن هذا وذاك بفضل معايشته للتراث الشرقي وما خلفه اليونان من شذرات ونظريات وانتهى إلى أن حكماء الشرق هم الذين تربت الحكمة في معيتهم وبين أروقة علومهم ثم تلقفها عباقرة اليونان فطوعوها قدر طاقتهم لتنسجم مع عوائدهم ومشخصاتهم والثقافة السائدة في مجتمعاتهم، وأضافت الدكتورة رضا أن هذا التناول فتح الباب على مصراعيه أمام الدراسات المقارنة من جهة والدراسات البنيوية والفينومولوجية لتاريخ الفكر الإنساني بعامة والفكر الشرقي واليوناني بخاصة. فتركت لنا ببحثها هذا انطباعًا جميلا خلاصته أن التواصل بين أهل العلم مازال حيًا ولم يفتك به المرض بعد.

وإذا ما انتقلنا إلى صديقنا الدكتور/ محمد جمال الكيلاني فسوف نجده يقدم لنا مصطفى النشار في صورة الباحث الثائر الذي رفض مسايرة أحكام سابقيه على الرغم من استفادته من كتاباتهم ومناهجهم تلك التي طرحها على مائدة النقد والانتقاء ثم اصطنع لنفسه منهاجًا جديدًا يمكنه من قراءة تاريخ الفكر الفلسفي القديم بعين فاحصة محللة مقارنة. ويعد الكيلاني هذا المنحى المتمرد هو نقطة الانطلاق للخطاب الفلسفي عند أستاذنا الذي تمرد على سجن التبعية والتقزم أمام عملقة الغرب الشيفونية وانتهى الكيلاني إلى أن الدرس الفلسفي الذي عبرت عنه مؤلفات الدكتور مصطفى النشار كان لها عظيم الأثر في تطوير وتحديث ميدان البحث الفلسفي في الفكرين الشرقي واليوناني ذلك فضلا عن إثباته أن الجديد والطريف لا يكمن في كثرة النقول والاستشهادات بل في فحص النصوص ونقد المتون وتأويل الأفكار تبعًا لفهم دقيق للثقافة التي انتجتها.

ويضيف الدكتور محمد ممدوح- محرر هذا الكتاب الذي بين أيدينا- أن أستاذه لم يكن رائدًا في ميدان الدراسات الفلسفية اليونانية والشرقية فحسب بل مؤسسًا لنهج جديد في قراءة الفلسفة القديمة شرقية كانت أو يونانية، وأن مدرسته ما برحت تقدم للمكتبة الفلسفية العربية عشرات الدراسات الجادة التي بين طياتها تحمل منهجية أستاذها وهوية أعضائها، وقد استفاض في شرح ذلك خلال بحثه الذي يعد خير ختام لهذا الكتاب ألا وهو "الفكر الشرقي القديم وبدايات صناعة الفلسفة في فكر العملاق مصطفى النشار"...

وحري بي أن أوضح علة عزوفي عن النهوج المتبعة في ترتيب إنتاج الباحثين أعني (أبحاث ودراسات، تحليلات لكتب مقالات صحفية) وذلك يرجع إلى أمرين: أولهما: تفاوت البعد الكمي بين المقالات والأبحاث

ثانيهما: رغبتي في جعل تلك القراءات مجرد حلقات نقاشية تنعقد حول الموضوع وليس طبيعة بنيتها أو منهجية تناولها وأعتقد إن هذا التناول أو ذلك المنحى سوف يعين القارئ على معايشة فكر مصطفى النشار من خلال رؤى وقراءات ونقدات وتحليلات أحبائه وأصدقائه وتلاميذه.وحسبي أن أؤكد على أن القراءات المعاصرة التي نطلق عليها ما بعد حداثية هي بالضرورة ضد النمطية والنسقية والقولبة والسلطات التي تحد من حرية التأويل والتناول، لذلك كله أترك القارئ بين دفتي هذا الكتاب ليمارس نقد النقدويسبح بين ضفتيه التي لم تحد من صيرورة المحتوى ولم تقيد أقلام الكتاب التي كانت بمثابة المجاديف التي تنقلهم من فكرة إلى أخرى.

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين حمداً يليق بجمال وجهه وعظيم سلطانه، وأشكره شكراً جزيلاً على تمام نعمائه وتوفيقه لنا في إخراج هذا العمل الطيب إلى نور صباح المعرفة الإنسانية، ليكون نبراساً يكشف عن حقيقة الفكر الفلسفي المصري المعاصر، وروح المحبة التي ملأت أفئدة المشاركين فيه تجاه المفكر الكبير الأستاذ الدكتور مصطفى النشار، لما يكنه له الجميع من المعزة والألفة والمودة القلبية التي منّ الله بها على الجميع.

إن ذلك العمل لم يكن أبداً احتفاءاً بالأستاذ الدكتور مصطفى النشار بقدر ما كان محاولة لإكتشاف جوانب فلسفته من خلال الباحثين الذين أجادوا البحث فيه، أو لمعرفة الجوانب الروحية والذاتية عنه من خلال زملائه الأفاضل الذين شرفونا جميعاً بذكر أيامهم مع سيادته، وما بها من طرائف عقلية وإشراقات روحية.

فالشكر كل الشكر والتقدير والإحترام لكل من سطر بقلمه حرفاً في هذا الكتاب الذي تم توجيه النقد الموضوعى له في تصديره بأحرف فلسفية تطوي بداخلها حفاوة قلبية نحو علم من أعلام الفكر الفلسفي المصري المعاصر بقلم فلسفي جامع لشتى الأفكار الفلسفية، وعقلية فكرية محضة ينبوعها لا ينضب أبداً من المعرفة الشاملة سيادة الأستاذ الدكتور حسن حنفي رائداً وفيلسوفاً ومفكراً وانساناً بكل ماتحمله هذه الكلمة من معان.

أيضاً الشكر والإحترام لمن سهر على قراءة وتقديم هذا الكتاب، لكي

يخرج على أكمل وجه، من خلال رؤية فلسفية واضحة المعالم يعلوها مسحة نقدية بناءة تشرق على هذا الكتاب بقلم المفكر العظيم الأستاذ الدكتورعصمت نصار أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الأداب جامعة بني سويف، والذي غمرني بعلمه الفياض وأسبغ على من واسع عقله وفكره أثناء مراجعة هذا الكتاب.

لقد كان الهدف من ذلك الكتاب تسليط الضوء على فكر الدكتور النشار نحو النهضة العربية وهوعين ما اشتغل به من خلال كتبه التي صدرت قبل الألفية الثالثة مثل "مابعد العولمة" و"بين قرنين" و"حقوق الإنسان المعاصر بين النظرية والتطبيق" ثم الكتاب الأروع فكراً والأعظم أسلوباً "الأورجانون العربي للمستقبل"، لأن هذه الكتب تحمل بين دفتيها سُبل النهضة الحقيقية لأمتنا العربية، وما تحمله من أفكار هي مما تشغل الباحثين المهتمين بالوضع الإقليمي.

لكني فوجئت بأمرين قفزا إلى المشهد دون إعداد مسبق:

- الأول: تنوع مدرسة الدكتور النشار الفكرية.
- الثاني: الحب والوفاء للدكتور النشار العامرة في قلوب القدماء والمحدثين على السواء.

تلك المكانة ليست مستغربة على رجل أفني عمره لخدمة الفكر الإنساني وأبنائه من الطلاب والباحثين من شتى الجامعات العربية والمصرية، ويا لها من سعادة غامرة حينما يشترك في هذا العمل أساتذه أجلاء أفاضل من جميع تلك الجامعات.

فالشكر والتقدير إلى أ.د: محمد فتحي عبد الله أستاذ الفلسفة اليونانية المتفرغ بكلية الآداب جامعة طنطا على ما قام به رغم معاناته من آلام المرض، إلا أن فؤاده ينبض بحب زميل وأخ له في رحلته مع الحياة، فلم يألوا جهداً في التعبير عن هذا الحب. شفاه الله وعافاه، أيضاً أ. د: محمود مراد أستاذ الفلسفة اليونانية بكلية الأداب بسوهاج الذي لم تبعده المسافات رغم سفره إلى السعودية من مشاركته في هذا العمل، أيضاً

أ.د: آمال جمعه عبد الفتاح أستاذ المناهج وطرق التدريس المساعد بكلية التربية جامعة الفيوم، وأ.د: محمد سعيد زيدان أستاذ المناهج وطرق التدريس بكلية التربية جامعة حلوان لما قدماه من رؤية فلسفية ذات قيمة واضحة المعالم، أيضاً د. عبير عبد الغفار أستاذ فلسفة العلوم المساعد بكلية الأداب جامعة بني سويف لما تمتعت به من أدب رفيع وفكر مستنير، أيضاً الدكتور أيمن عبد الله شندي مدرس الفلسفة اليونانية بكلية الأداب جامعة جنوب الوادي وما تمتع به من حس فلسفي نقدي وأدب رفيع، أيضاً د. محمود حنفي محمود اسماعيل مدرس الأدب اليوناني واللاتيني بكية الأداب جامعة عين شمس وما تحلي به من رؤية هامة في الفكر الفلسفي، والشكر موصول للسيد د. على الخطيب مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الأداب جامعه المنيا، وكذلك د. ليلي صبحي مدرس الفلسفة اليونانية بكلية البنات جامعة عين شمس وما يتمتعان به من الرؤية الفلسفية السليمة والأخلاق الكريمة، أيضاً د. غيضان السيد على مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب جامعة بني سويف، والسيد الدكتور رضا عبد الواحد مدرس الفلسفة بجامعة بني سويف ومايتمتعان به من سمت رفيع، كما أتقدم بالشكر للسيد الدكتور محمد جمال الكيلاني أستاذ مساعد الفلسفة اليونانية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة قناة السويس، أيضاً الشكر للسيد الدكتور جميل أبو العباس مدرس مساعد الفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب جامعة المنيا. لما تحلي به الجميع من كمال الخلق وعظيم المعرفة.

أيضا الشكر للسيد أ.د: عامر عبد زيد أستاذ ورئيس قسم الفلسفة جامعة الكوفة، ورئيس الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، والسيد أ.د: بكار أمين أستاذ الفلسفة بجامعة تلمسان بالجزائر، والسيد د. مونيس بوخضرة أستاذ الفلسفة بجامعة تلمسان بالجزائر، والسيد شريف الدين بن دوبه أستاذ الفلسفة بجامعة مستغانم بالجزائر، والسيد أ. محمد السيد صالح الروائي والأديب وعضو إتحاد كتاب مصر، والسيد د. آيت أحمد نور الدين أستاذ الفلسفة بجامعة سعيدة بالجزائر، والسيد أ.د: عبد الحكيم درقاوي

أستاذ الفلسفة بالمغرب العربي. لما للجميع من رؤية فلسفية وباع خلقي رفيع المستوي.

والشكر أيضاً لصديقى الغالى الدكتور محمود كيشانة على مراجعة هذا الكتاب مشاركة مع الأستاذ الدكتور حلمي أبو الحسن عميد كلية اللغة العربية جامعة الأزهر...

فالشكر والتقدير والامتنان العظيم لكل من لبي هذه الدعوة وساهم فيها بحفاوة غمرت فؤاده، ووضح ذلك بقلمه. فكل الباحثين أجادوا واجتهدوا وبينوا ووضحوا وأثبتوا دعائم فكرهم من خلال الأبحاث والمقالات والكلمات التي لا تنم إلا على عقول ناضجة، وقلوب بالحب عامرة.

السادة الأكارم...

الشكر للجميع داخل وخارج الإطار الفلسفي، فكلكم أبناء العقل وأصحاب السمو الفكري والأخلاقي.

محرر الكتاب...
د. محمد ممدوح عبد المجيد
دكتوراة الفلسفة اليونانية
كلية الآداب - جامعة القاهرة.

الباب الأول

حول قضايا فلسفة الحضارة

جدل الأنا والآخر في فلسفة الحضارة
عند الأستاذ الدكتور مصطفى النشار

■ د. دكار محمد أمين*

عرف المناخ الفكري العربي اليوم ظهور أسماء تدعو إلى التخلي عن التفكير بمفاهيم ضخمت من الآخر وحطت من قيمة الأنا، وساهمت في انكماش الفكر العربي على نفسه وطغى عليه جانب الحذر وشهدنا انحساره وتراجعه، حتى صار همنا اليوم هو الاقتصار على تدريس تاريخ الفلسفة وأصبحت الفلسفة في الجامعات العربية لا تنتج خطابات جديدة مسئولة عن التفكير فيما يوجه الفعل الإنساني أو ما يؤسس للمعرفة على اختلاف ميادينها وتوجهاتها، ومن بين هذه الأسماء التي ساهمت وبشكل كبير في إثراء المكتبة العربية بتقديم انتاجات فلسفية تمتاز بالدقة في التحليل والسهولة في التعبير وبُعد النظر المفكر الدكتور مصطفى النشار الذي قدم لنا ما يزيد عن الستين مؤلفاً انطلاقاً من تاريخ الفلسفة وبالخصوص الفلسفة اليونانية والتي طرق أبواب الكثير من تفاصيلها وحاول تلمس البعد الحضاري للأنا امتداداً على طول الدائرة التي يُعرف فيها الأنا (المصري-العربي-الإسلامي) ودوره في بناء التراث الإنساني العالمي كل هذا من خلال المطلب العقلاني الذي يُعد من أولويات التفكير الفلسفي عند الدكتور مصطفى النشار وهو على ضوء معطيات التاريخ الذي يجيد قراءته

* أستاذ الفلسفة بجامعة سعيدة... الجزائر.

ولا يعتبره ماضيًا أبداً، بل هو حاضر ومستقبل، ومن خلال التمعن في المعطيات الجديدة وفي متطلبات عصرنا يحاول جاهداً أن يصل إلى تصور عام يكون قابلاً للتحقق من خلال إنشاء حضارة إنسانية واحدة، وهو في كل هذا ينطلق من مقاربة فلسفية مؤسسة على علم لا يزال فتياً، وهو علم مقارنة الحضارات من منطلق الحوار الصريح بين الأنا والآخر.

وتُعتبر الدراسة المقارنة للحضارات علماً جديداً قائماً بذاته ينطوي ضمن الأطر المعرفية الجديدة في مجالات العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، حيث تتلاقح فيه مجموعة من العلوم على رأسها علم الاجتماع والتاريخ والفلسفة والسياسة في حقولها المختلفة[1]

ونستطيع القول أن ابن خلدون ومن خلال مؤلفه الشهير "المقدمة"، قد نظَّر وأصَّل فيه لعلم العمران البشري الذي يُعرف حالياً بعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ، يمكننا القول أنه أصَّل للدراسات الحضارية المقارنة بشكل عام في مرحلتها الأولى، قبل أن يضع لها منهجًا يضبط عملية البحث داخل هذا الحقل ويقعّد القواعد ويؤصل وينظِّر للمفاهيم، ويرسم لها حدودا وإطارًا عامًا يفصل بينها وبين غيرها من الدراسات الإنسانية الحديثة. ولا بد أن نوضح فكرة هامة، وهي أن الدراسة المقارنة للحضارات هي الأقرب إلى مجال دراسة التحولات الاجتماعية والثقافية الكبرى في مجتمعات إنسانية متقاربة المنزع متجانسة الميول مترابطة حلقات التفاعل البشري في مرحلة زمنية محددة[2]

وكل هذه المعطيات على اعتبار أن الحضارة هي عصارة هذه التفاعلات والتحولات في ميادين الإبداع الإنساني، على اختلاف مناحي هذا الإبداع.

---

(1) عبد العزيز بن عثمان التويجري: خصائص الحضارة الإسلامية وآفاق المستقبل- المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، 2002، ص2.

(2) المرجع نفسه، ص3.

وفكرة الحضارات تشترك في صفة واحدة هي اختلافها عن المجتمعات البدائية، وهذه المجتمعات أكثر عدداً بكثير من الحضارات، لكنها -أفرادًا- أقل عدداًمن أفراد الحضارات بكثير[3]

ومن هنا يأتي خطأ فكرة وحدة الحضارة التي وصفها فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي بالضلال، والقائلة بأن ثمة حضارة واحدة وهي الحضارة الغربية[4].

هناك شبه اتفاق بين الباحثين في مجال الدراسات الحضارية، في تحديدهم للحضارات الرئيسية القديمة منها والحديثة، إلَّا أن الاختلاف يبقى قائماً حول عدد الحضارات، وبالتمعن في العناصر الثقافية الأساسية التي تعرف الحضارة، يمكن لنا الحديث عن سبع حضارات رئيسية معاصرة[5].

1 - الحضارة المصرية القديمة

2 - الحضارة الإسلامية.

3 - الحضارة الغربية.

4 - الحضارة الهندية.

5 - الحضارة الصينية.

6 - الحضارة اليابانية.

7 - حضارة أمريكا اللاتينية.

ولكل واحدة من هذه الحضارات سماتها البارزة وخصوصيتها المميزة لها التي تجعلها متفردة في جوانب كثيرة، لكن هذا لا يمنع من أنّ هذه الحضارات تشترك في سمات وخصائص معينة هي من طبيعة الروح البشرية

---

(3) أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، الدائرة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، 1966، ج1، ص21.

(4) المصدر نفسه، ص21.

(5) عبد العزيز بن عثمان التويجري: خصائص الحضارة، ص11.

المجبولة على الفطرة السليمة أساسا[6] وسنحاول أن نعرض بتركيز واختصار أهم خصائص الحضارات خاصة الحضارة الإسلامية والغربية مع إسقاط على باقي الحضارات.

وقد عمل الدكتور مصطفى النشار في كتابه -في فلسفة الحضارة... جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة- على طرح مجموعة من الأسئلة محاولاً الاجتهاد بغية تقديم أجوبة حيث انطلق من سؤال مركزي حول ماهية الحضارة ليقرر صعوبة هذا السؤال نظراً للكم الهائل من التعريفات والمقارنات التي تصل تارة إلى التوافق وتارات أخرى إلى التناقص[7]، ويحيلنا الدكتور مصطفى النشار إلى فكرة غاية في الأهمية وهي تتلخص في ذلك التمييز الشائع بين الحضارة المدنيةهذا التمييز أدى إلى ترسيم هوية مفارقة لمعالمها المؤسسة على الجانبين الروحي والمادي وأقصد هنا إسقاط الجانب المادي في تاريخ كثير من الحضارات ولعل هذا الطرح الموجود عند الآخر الغربي قد عملوا ومنذ مدة ليست بالقصيرة في تاريخ الحضارات على إسقاطه على الحضارة الاسلامية، وهنا لابد من الاشارة إلى دور الاستشراق من المهم هنا أن نذكر أن حركة الاستشراق قد بدأت كنتيجة أملتها دوافع دينية الهدف الرئيس منها التبشير بالدين المسيحي، هذه الدوافع أسهمت في بلورة ورسم صورة عن العالم الاسلامي أدى في نهاية المطاف إلى خلق صراع بين الحضارتين وبالتالي اضطراب في علاقة الأنا بالآخر.

وهنا نؤكد على ما ذكره الدكتور النشار أن الاهتمام: "بالقشرة الحضارية دون التمسك بالجوهر الحضاري للإنسانية قيمها الدينية الأخلاقية الداعية إلى المساواة واجب والتراحم والتعاون بين البشر"[8]. سيؤدي

---

(6) عبد العزيز بن عثمان، مرجع سابق، ص11.

(7) مصطفى النشار، في فلسفة الحضارة... جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة انسانية واحدة، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 2014.

(8) نفسه، ص21.

لامحالة إلى خلق نوع من الاضطراب في السلوك الإنساني وسيدفع به بعيداً إلى نوع من التحولات القيمة التي تستند إلى البعد الروحي الأخلاقي.

وفي تفصيله لمفهوم الأنا ذكر الدكتور مصطفى النشار أن كل الحضارات القديمة والتي عكس حصرها في خمس حضارات كبرى وهي المصرية والآشورية والهندية والفارسية والصينية قد قامت جميعاً على التوحيد بين البناء الحضاري والمدني -التقني- المادي وبين البناء الأخلاقي-الديني[9]، حيث أكد على حقيقة تاريخية جديرة بالاهتمام والدراسة بغية الوصول إلى فكرة الأنا والآخر واحد لانشاء حضارة إنسانية واحدة متمثلة أن كل الحضارات أخلاقية تقوم في بنيتها الأصلية على احترام الآخر بقدر احترام الذات[10].

يذهب الدكتور مصطفى النشار في تعريفه للآخر انطلاقاً من نقطة تاريخية ومعرفية إلى القول بأن الآخر هو الانسان الغربي بداية من صانع الحضارة اليونانية القديمة حتى صانع المدنية الأوروبية والأمريكية، ويؤكد على أن الانسان الآخر منذ بزوغ حضارته كان سباقاً لتكريس فكرة الأنا والآخر، وهذا القول من الجانب التاريخي له الكثير من الشواهد التي تدعمه، وأبسط شاهد هو كل تلك الحروب التي قادها الآخر الغربي نحو الأنا الشرقي وكان هذا على مستويين:

1 - المستوى الأول معرفي حيث نسبوا لأنفسهم كل الانجازات المعرفية بداية بالفلسفة ونهاية بمناهج البحث العلمي التي أقامها المسلمون في الحضارتين العباسية والأندلسية على وجه الخصوص.

2 - المستوى الثاني تسلطي حيث قاموا بحروب على دول الشرق كان الهدف منها واضحاً جلياً وهو محاولة استعباد الأنا الشرقي، وهنا حصل التضخم في الآخر الغربي بفعل القوة التي أعطته صورة زائفة في

(9) نفسه، ص47.

(10) المرجع نفسه.

غياب المنطلق الروحي الأخلاقي للحضارة الغربية، ولنا في التاريخ المعاصر المثال الأقوى متمثلا في حركات الاستعمار، والتي حاولت قدر الامكان تذويب الشخصية الشرقية بالخصوص -الأنا العربي الاسلامي - ويحيلنا الدكتور مصطفى النشار إلى فكرة مجردة من البعد الأخلاقي الإنساني حول تصور الآخر للأنا مفادها أن "الآخر بالنسبة للإنسان الغربي كائن خامل غير قادر على الإبداع ومن ثمّ فليس من حقه أن يحصل إلا على الفتات الذي يعطيه إياه الانسان المبدع.الخلاق.المبتكر..."(11).

من باب مكاشفة النفس يتحتم الإعتراف بأن الثقافة الغربية وفي كثير من عناصرها الإنسانية المشتركة أضحت المصادر الأساسية المباشرة لثقافتنا العلمية بل وواحداً من الروافد الأساسية لوعينا، والسؤال الذي يفرض نفسه اليوم وبقوة كيف يمكن الاستغناء عن الثقافة الغربية بغية الوصول إلى تكوين ثقافة عربية علمية أصلية.

وهنا وجب التنويه بعنصر مهم وهو أنه ليس أمام الفكر العربي المعاصر إذا أراد أن يكون حاضراً وفاعلاً على مستوى الفعل الثقافي العلمي إلا أن يفتح عينه على هذه الحقيقة الصارخة التي مفادها عدم وجود ثقافة علمية واعية وفاعلة والعنصر الثاني هو إدراك أن التبادل بين الثقافات غدا أمراً موضوعياً وظاهرة عالمية لا يمكن التغاضي عنها إن أردنا أن نكّون ثقافة علمية داخل المجتمعات العربية والعنصر الثالث والذي له من الأهمية الشيء الكثير هو إدراك أنه لم يعُد هناك أي حاجز قادر على الصمود أمام سرعة انتقال المعرفة والمعلومات والأفكار والقيم والمكتسبات الإنسانية الحالية ويكمن العنصر الرابع في علمية تكوين الثقافة العلمية في أحد الرهانات المتمثلة في ضرورة التعامل مع النموذج الثقافي العلمي الغربي بشكل مزدوج :

حضوره كخصم نخشاه وفي نفس الوقت كمثال ونموذج تفرض علينا

---

(11) نفسه، ص47.

مرحلة التطور الحالي للبشرية الاستعانة به والاستفادة منه ليس فقط في ميادين العلم والتكنولوجيا وإنما يمتد إلى نواح أخرى حياتية لها الأثر الكبير في تكوين الثقافة العلمية.

إن التناول السابق لمجموعة المفاهيم التي تنصّب داخل الإطار المعرفي تبين إفرازاً جديداً لخطاب العلاقة بين الحضارات، أو بعبارة أخرى الذي يمثل هذا الخطاب أحد تجلياته والتعبير عنه، كما يساعد هذا الإطار ويمهد للإجابة على السؤال التالي:

- هل يمكن أن يكون هناك حوار للحضارات في ظل الفوضى العالمية؟ أو في ظل آثار العولمة؟ أم أن هذا الحوار هو السبيل الوحيد أمام العالم للخروج من أزمته الحالية؟

هو سؤال اختلفت حوله الاتجاهات الإسلامية والغربية على حد سواء، وذلك خلال المحافل والساحات العديدة التي شهدت الجدال حول هذا السؤال.

لقد شهدت ساحة العلاقات الدولية الراهنة -أحداثاً ووقائع ومناظرات وسياسات عديدة تترجم هذا البروز لأهمية الأبعاد الثقافية والحضارية في العلاقات الدولية الراهنة(12).

الحضارات (حوار أم صراع) يُعد من أهم المجالات البحثية التي تستحق الاهتمام لاعتبارات عديدة تلخصها الأسئلة التالية:

- هل تُعد الحضارة أو الأمة وحدة للتحليل في العلاقات الدولية؟

- هل صراع الحضارات قد حل محل صراع القوى أو صراع الطبقات كمحرك للعلاقات الدولية؟

- هل حوار الحضارات أم صراعها يقتصر على الأبعاد القيمية

---

(12) السيد سعيد محمد: المتغيرات السياسية الدولية وأثرها على الوطن العربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة-مصر، ط2، 1999، ص55-66.

والثقافية؟ وما علاقتها بالأبعاد المادية للقوى؟ ما شكل توازن القوى العالمية الذي يسمح بحوار للحضارات أو الصراع بينها[13].

أي هل طبيعة الإختلاف بين الحضارات هي التي تفرض الحوار أو الصراع؟ أم أن الظروف الدولية هي التي حددت بروز إحداهما على الآخر في مرحلة من مراحل التطور العالمي؟

ويذكرنا هذا السؤال الأخير بالسؤال المعتاد الذي يتم طرحه بصدد الرؤية الإسلامية للعلاقات الدولية، هل أصل العلاقة في الإسلام هي الحرب أم السلم؟ كما أن القول بمماثلة وظائفية الحضارة الغربية مع الحضارات السابقة هو قول لا يلازم الحقيقة في كثير من جوانبه، وهناك جانب آخر رسمه هنتنغتون من خلال مؤلفه (صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي)، لم يكن بحاجة لظهور حتى نتمكن من وضع نظرية وضع الحضارات لأن ما جاء به هو خلاصة مكثفة لما تحمله المركزية الغربية من أنماط معرفية مكرسة لنرجسيتها[14].

إن الحديث بإسهاب وبحدة عن المؤلف هتنتغتون هو نوع من التحصيل الحاصل والاستمرار الأكثر علنية للحرب المفتوحة على ثقافات الشعوب الخارجة عن مدار ثقافة الغرب التي تتمسك بفوقيتها وتجانسها العرقي الموهوم.

---

(13) مجموع هذه الأسئلة وهذه التغيرات كان محل اجتهاد صادر عن اللجنة اليابانية لدراسة النظام الكوني ما بعد الحرب الباردة الصادر سنة 1911 تحت اسم إعادة نظام كوني جديد فقد ركز هذا التقرير على دراسة ثلاثة ركائز أساسية: 1. الأبعاد الدينية والتأويلية في ما بين الحضارات؛ 2. المؤشرات المتغيرة في المجتمع الكوني وبنيته والفواعل المتغيرة فيه؛ 3. قراءة استشرافية بناءا على الخريطة الجيوسياسية وما صاحبها من التغيرات على المستوى الثقافي والسياسي والديني والاجتماعي.انظر؛ تفاصيل هذا التقرير في: السيد ياسين، قراءة استشرافية لخريطة المجتمع الكوني الجديد- مركز الدراسات السياسية الإستراتيجية، الأهرام-مصر، 1994، ص31- 41.

(14) السيد سعيد محمد: المتغيرات السياسية الدولية وأثرها على الوطن العربي، ص349. بتصرف

إلا أنه بنظرة سريعة متفحصة إلى التاريخ نجد أن مفهوم الشراكة مع الحضارة الغربية قد سبق أن دشنتها منذ قرنين نخب عربية تحت لواء التفاعل أو الحوار والمعروفة اليوم بالمثاقفة سواء بإسقاط نموذج السلف - المتمثل في رفاعة الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وغيرهم- على نظيره الغربي، أم بإسقاط هذا الأخير على الأول بنحو سلبي تهميشي أو على نحو إيجابي تلفيقي[15] وفي كلتا الحالتين كانت هذه النخب ولا تزال في معظمها، وخاصة اليوم محكومة في وعيها أو لا وعيها بمنطق النموذج الغربي[16].

أصبحت لا من موقع الشراكة التي أهم مبادئها هو الندية وإنما من موقع دوني مستتبع، هذا المسار أثر تأثيراً بالغاً على العلوم والمعارف التي هي أهم سبيل للخروج من نفق الجهل والتبعية حيث تم احتواء قادة الدول والمفكرين والأدباء والفنانين وتحويلهم إلى مجرّد مردِّدين ومعرَّفين بالمذاهب الفكرية والعلمية الغربية عن ثقافتها سواء بالشكل أم بالمضمون، وهذا الخطأ سواء كان مقصوداً أم غير مقصود فإنه لم يقع اليوم بل ابتداء من "عصر النهضة" أو "الإصلاح" وانتهاء بتبني حداثة مسبقة الصنع، سجينة أسئلة أو أجوبة وإشكاليات منطق حضارة القوي والمنتصر، بوجهه القديم أو الحديث، هذا الأمر دفع في المقابل نخباً تتوسل التراث أو السلف محاولين تأويله للخروج من الأزمة إلّا أن هذا التأويل ظل حبيس أفكار لم نستطع أن نتجاوز فيها التراث كواقعة تاريخية إلى واقعة معاصرة تحاول أن تفهم العلاقات المتعدّية التي يصنعها الإنسان.

هناك سؤال يشتق من جملة المسائل التي طرحناها، هل أمكن للحروب أن تطمس ما أُنتج من أفكار أو أن تمنع جريان هذه الأفكار في أماكن الحروب ومساحاتها وفي ما يتجاوز جغرافيتها السياسية؟

---

(15) السيد سعيد محمد، مرجع سابق، ص350.

(16) مفهوم الثورة المعاصرة في البلدان العربية كلها تتحدث بمنطق واحد وهو التغني بالديمقراطية وحرية التعبير على مقاس النموذج الغربي (الأمريكي- الأوروبي).

لنتذكر أفكار الرشدية اللاتينية، وكيف شقت طريقها عبر إسبانيا المسلمة إلى العالم اللاتيني، وأفكار النهضة الأوروبية التي ترافقت مع حروب الاكتشاف والاكتساح، وأفكار عصر الأنوار، ووضعانية علوم الإنسان والمجتمع، وصولاً إلى الفقرات الإبستيمولوجية في منتصف القرن العشرين. الأفكار والثقافات تقع داخل هذه الحروب، هي جزء منها أو تسير على موازنتها وعبر نشرها، في مسالك غير مرئية، أو بالأحرى هي مرئية على المدى البعيد وبمنظار التأريخ للمدد الطويلة.

لذلك فإن دراسة خبرات التاريخ ودراسة ما يجري اليوم في مسار تسارع العالمية الجديدة -العولمة- قد تساعد في بلورة منهج تأويلي للنظر إلى طبيعة العلاقة بين الثقافات وفضاءاتها على أن نضع هذه العلاقة في قلب التاريخ لا خارجه، أن نعي دينامية وحركة انتقال مركزه من مجال جيو-حضاري إلى مجال آخر، وأن نتدارس عوامل هذا الانتقال أو الأفول أو الانبعاث أو التجدد، فثمة دروس من التاريخ يمكن أن تساعد على حسن النظر.

دروس التاريخ، هي دروس في المنهج وطريقة في النظر وليست دروسا في الترشيد لحتمية تاريخية، أو في التطبيق لنماذج تاريخية من مراحل زمنية متباينة، منذ مطلع القرن العشرين وحتى يومنا، أنتج العالم لاسيما الغربي كمّا هائلا من المعارف والدراسات التي تناولت مسار الحضارات والثقافات، يمكن للباحث العربي أن يستفيد من مناهجها وأسئلتها المجاب عنها أو المستمرة بلا إجابة وهنا سنحاول جمع هذه الأخيرة في ثلاثة دروس:

الدرس الأوّل: في النصف الأوّل من القرن العشرين برزت من داخل الحضارة الغربية، وفي سياق حربين عالميتين مدّمرتين، نظريات وفرضيات في نشوء الحضارات وأفولها. يقول بعض هذه الفرضيات " بأفول الحضارة العربية" وعلى رأسهم "شينجلر" ويقول بعضها الآخر "بالردي الرتيب للتاريخ، ومن نظّر هذه الذهنية المتشائمة في النظر إلى حركة التاريخ هو

"تويمبي" إلا أن توينبي كان يرى -كما يوضح في كتابه- حرب الحضارة- إن سياسات الدول الكبرى، أي سياسات القوة وتغليب منطق السيطرة وصراع العالم هي التي تفرغ الحضارة من مضمونها الثقافي -الإنساني الروحي وتدفع بها إلى أن تصبح أحادية مادية يؤدي بها الأمر إلى التردي والأفول.

الدرس الثاني: في سياق تطور مناهج النظر إلى سمات الحضارات وخصائصها في منتصف القرن العشرين، تبلور منهج تاريخي مستثمر لعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد ولما أنجز على هذا الصعيد من أعمال كأعمال "ماكس فيبر" و"دوكاهيم" و"مارسل موس"، مضافا إلى نتائج تجربة معيشة خلال حربين مدمرتين.

وفي مجال دراسة الحضارات وعلاقتها يستوقفنا العمل الضخم الذي قام به المؤرخ الفرنسي "فرناند بروديل"[17] حول تاريخ حوض المتوسط في القرن16[18]. أهم ما في منهج بروديل هو تفكيكه للزمن التاريخي لحقبة طويلة من التاريخ، حقبة شهد فيها هذا الأخير تحولا عميقا وتغيرات أساسية كالتغيرات التي نتجت عن تغير طرق المواصلات العالمية وتهميش المتوسط، وهنا يرى بروديل في الزمن التاريخي ثلاثة أزمنة تتقاطع بتفاوت وتائر سرعتها وتغيرها:

- زمن جغرافي ثابت (الجغرافية التاريخية).
- زمن حضاري اجتماعي ثقافي بطيء التغير.
- زمن سياسي متقلب وسريع.

---

(17) مؤرخ فرنسي ولد سنة 1902 وتوفي سنة 1985، أحد مؤسسي المدرسة الجديدة لكتابة التاريخ المعروفة باسم "مدرسة الحوليات" والتي أنشأت سنة 1932. مارس مهنة تدريس التاريخ في الجزائر وبالضبط في مدينة قسنطينة ثم انتقل إلى الجزائر العاصمة خلال سنوات 1924-1926.

(18) مجلة رباط الكتب الإلكترونية، العدد 9، محمد حبيدة، من أجل تاريخي إشكالي ترجمات مختارة.

يعتبر بروديل أن حضارات المتوسط الثلاثة (الغربية اللاتينية- العربية -الإسلامية -اليونانية الأرتودوكسية) مسارها بسيط ولهذا المسار أوجه من التداخل، أي حيزا من الحركة الهادئة والتأثر البطيء المتبادل، ويلحظ هذا على المدى الطويل -دراسة الحقبات الطويلة.

أما الصدمات والحروب والأحداث السياسية فإنما تنتمي إلى المستوى الثالث إذ تتحكم فيها مصالح الحكام والتجارة والسيطرة على الطرق والممرات ومصادر الثروة والتوترات الاجتماعية في داخل الدول.

وهنا نشير إلى أن فترة الخمسينات والستينات شهدت أعمالا بحثية كبرى نحو التاريخ العالمي أو التاريخ المقارن على غرار ما قام به بروديل من مثل أعمال هنتغتون ولومبارد أندري ميكيل وآخرون، وكان لهذه الأعمال أن تلعب دورا إيجابيا نحو وعي التاريخ العالمي وفضاء العلاقة ما بين الحضارات في التاريخ، وهذا درس ينبغي مراجعته اليوم لأنسنة مناهج العلوم الإنسانية في تناولها لفضاء العلاقات ما بين الثقافات في عصر العولمة.

الدرس الثالث: التاريخ الذي تبلور في مرحلة ما بعد الثمانينات وفي هذه الفترة نلاحظ شيوع أسلوبين في الأوساط البحثية العالمية في النظر إلى حقول الثقافة والحضارة والتاريخ وإلى مجال علاقة هذه الحقول بالسياسة والعلاقات الدولية.

1 - أسلوب تجزيئي في البحث يستغرق نفسه في دراسات حقلية وميدانية اتنوغرافية ومونوغرافية وتاريخية تتضخم فيها الخصائص الثقافية في المشاهد الثقافية في العالم (الحي، السوق المحلي، القبيلة، القرية، الطائفة) وهنا تتجزأ الهوية إلى أصغر فأصغر.

2 - أسلوب توليفي يعيد تركيب هذه العناصر المفردة في أعمال إستراتيجية أشمل، والملاحظ أعمال من هذا القبيل قد تنتظم في علم إستراتيجي جديد مواكب لمسار العولمة واستدعاءاتها، هذه الأعمال إلى

جانب استثمارها للأسلوب التجزيئي توظف فلسفات ومدارس فكرية ومفاهيم، كما توظف خبرات تاريخية ومعطيات أنطولوجية وأنتربولوجية لاستخلاص أنماط من العلاقات الدولية أو لاستشراف مسارات محتملة للعالم كما ذكر سابقا في المبحث كأطروحة "فوكوياما" و"هتنتغتون".

وفي المقابل لا يزال البعض ينعى على الحضارة الغربية ترديها وينتظر انهيارها مستلهما ومقلدا لكتّاب ومؤرخين أوربيين على غرار تومبي وحتى روجي جارودي، وبعضهم يتوّجس الاقتباس المنهجي من باحثي التاريخ العالمي والحضارات المقارنة خوفا على هوية مأزومة وتوجس من عولمة لم تدخل بعد في وعيهم، وقد يكون هذا مكمن اللبس في تعبيرنا عن التحولات التي لم تساهم فيها في التاريخ العالمي المعاصر.

وهنا وجب التنويه والإشارة إلى ثلاثة مؤلفات غاية في الأهمية للدكتور مصطفى النشار تؤسس لكثير من المعطيات التي سبق ذكرها بالتحليل والرصد التاريخي لمختلف الأحداث التي ساهمت في اتساع الهوة بين الأنا الشرقي على وجه التحديد والآخر الغربي، بل وتقدم مجموعة من التصورات لحلول يمكن تطبيقها على أرض الواقع من خلال مناقشته لقضايا العولمة وأخلاقيات الشباب بالإضافة إلى واقع التنمية وبلورة استراتيجية جديدة قائمة على توفر الإرادة السياسية ونشر الثقافة العلمية والعمل على التنمية المستقلة... وهذه المؤلفات هي: في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي - والمؤلف الثاني -في فلسفة الحضارة... جدل الأنا والآخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة- والمؤلف الثالث: ضد العولمة.

الحداثة والتطوير
في فكر الدكتور مصطفى النشار

■ د. ليلى صبحي عبد الله*

حين يذكر اسم الأستاذ الدكتور مصطفى النشار نجد أن سيرته العطرة تعطر المجالس التي يذكر فيها اسمه سواء على المستوى الإنساني أو على المستوى العلمي والفكري وإن كان الحظ لم يسعدني بلقاء سيادته ومعرفته على المستوى الشخصي، إلا أنني أعرف الكثير عن شخصه من خلال ما يذكره عنه الكثير من الزملاء والأبناء الباحثين الذين يسعدهم الحظ بلقائه وبالتحاور معه والاستفادة من علمه الوفير والاقتداء بما يتميز به من دماثة في الخلق وتواضع جم في التعامل مع الآخرين واحترام الكبير والصغير، هذا على المستوى الإنساني،أما على المستوى العلمي فأنا أعرفه معرفة تامة من خلال مؤلفاته العديدة التي أثرى بها الفكر الفلسفي في مصر والعالم العربي، فكم تعلمنا منها كباراً وصغاراً وتتلمذنا عليها وكم حاورناه في خيالنا حين نقرأ مؤلفاته التي أضافت الكثير إلى الفكر الفلسفي بما له من إسهامات عديدة ليس فقط في الفكر الشرقي القديم وبخاصة الفكر المصري وفي الفلسفة اليونانية التي أعاد تأريخها من منظور شرقي ليدحض وجهة النظر التي تدين لليونان بصناعة الفلسفة ويدعو المؤرخ العربي أن يهتم بالتأريخ للفلسفة في الشرق القديم وأن تكون مهمة المؤرخ الشرقي لا

* أستاذ مساعد بقسم الفلسفة كلية البنات جامعة عين شمس.

تقل أهمية عن المؤرخ الغربي الذي وقف على فلسفة بلاده ووضعها في المكانة اللائقة بها.

فلم يكن أستاذنا الدكتور مصطفى النشار رائداً ومبدعاً في الفلسفة القديمة فقط بل هو صاحب رؤية فلسفية معاصرة وفكر تنويري يضعه في مصاف رواد الفكر العربي المعاصر ويتضح لنا ذلك من خلال اهتمامه بالحداثة والتطوير في فكره بمعالجته للكثير من القضايا المعاصرة مثل الثقافة والتعليم ووضعه منهج لإقامة نهضة تعليمية في مصر ومحاولة تحديثها ومقاومة التخلف السائد في بعض مجتمعاتنا العربية، ولا يذكر اسم أستاذنا إلا ويُذكر اهتمامه بالفكر السياسي وابرازه لدور الفيلسوف في مواجهة الواقع وشرحه لمناهج أعظم الفلاسفة وكيفية الاستفادة من آرائهم اليوم في عالمنا المعاصر كما جاء في مؤلفه الهام "فلاسفة أيقظوا العالم" أو في كتاب "الفكر السياسي من صولون الى ابن خلدون" وكذلك كتابه "بين قرنين"...

ومن القضايا الهامة التي تُبرز مفهوم الحداثة في فكر أستاذنا اهتمامه بقضية العولمة وبيان آثارها على مجتمعنا ووقفته الهامة من هذه القضية ورفضه للهيمنة الخارجية سواء على المستوى الثقافي أو الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ودعوته للارتقاء بالمواطن العربي ودفاعه عن الهوية المصرية والعربية والإسلامية كما شرح لنا ذلك في مؤلفه الهام "ضد العولمة".

ومما يُحسب للرجل أيضاً أنه جعل للفلسفة مهمة تطبيقية حين تعامل مع قضية البيئة ليس على أنها مشكلة اجتماعية فقط بل مشكلة فلسفية وبيان أن للفلسفة دوراً فعالاً في حل مشكلات الواقع، وأن العصر الذي كان يعيش فيه الفيلسوف راهباً في محرابه أوفى برجه العاجي يتأمل فقط قد انتهى لأن الفيلسوف والمفكر اليوم هو الذي يتلاحم مع قضايا مجتمعه ويندمج في بيئته محاولاً تطبيق ما تعلمه من الفلسفة ودراستها في الحياة المعاشة، هذا جانب هام في فكر أستاذنا...

وهناك جانب آخر يبرز اهتمامه بالتطوير ليس فقط من خلال أعماله الفلسفية ولكن حتى في المناصب التي تقلدها سيادته من رئاسة القسم حتى العمادة فقد قدم إسهاما واضحاً في تطوير الخطط الدراسية في الدراسات العليا وانشاء برامج جديدة لمواكبة العصر وتحويل الدراسة بها إلى نظام الساعات المعتمدة وإنشائه لبعض الوحدات ذات الطابع الخاص لنشر الثقافة التربوية وتطوير نشاط مركز الدراسات التربوية.

هذه بعض الجوانب المضيئة في فكر وحياة أستاذنا التي توضح أهمية ومكانة هذا الأستاذ العظيم صاحب الرؤية التنويرية التي توضح أن دور المفكر لا ينفصل عن دوره كإنسان ومواطن يعمل من أجل الارتقاء ببلاده. حفظ الله الأستاذ العظيم وبارك لنا في عمره ونفعنا والأجيال القادمة بفلسفته التي هي لمحات وضيئة على طريق صناعة نهضة علمية بحق لأجل تحقيق حلم تحديث مصر.

العولمة الثقافية
في ميزان الأستاذ الدكتور مصطفى النشّار

■ شريف الدين بن دوبه*

في البدء:

رهان الراهنية محكٌّ تعرض فيه مؤلّفات الباحث، والمفكر الأصيل، وليس القصد من التسليم بهذا المبدأ كمعيار لفاعلية المؤلِّف الاعتقاد في صدقية وحجِّية المدرسة الواقعية بمبادئها ومسلّماتها، ولكن معايشة الواقع شرط لازم وضروري لإكمال نعمة الوجود في هذه الحياة، وأبعاد الواقع لا تنحصر في العيني والمعيش، على قاعدة محدوديته، وضيقه، بل الواقع الكوني الذي تظهر فيه إنسانية المواطن الكوني، الذي يعيش حياته في موقف، مع المستضعفين من الرجال والولدان والنساء، ولا يهادن أحداً في المبدأ.

وسنعتمد هذا المحكّ في قراءة بعضٍ من المشروع الفكري الذي قدّمه الأستاذ الدكتور مصطفى النشّار في حياته العلمية، خصوصاً ما يتعلّق بأمر راهن هو العولمة في منحاها الخطير وهو الأحادية الثقافية، والمحصي لمكتبة النشّار يتهيأ له في القراءة الأولية أن الأستاذ النشّار مؤلّف تاريخاني، يعيش الزمن الإغريقي بجميع جزئيات اللحظة، وبالفعل حينما

* أستاذ مساعد شعبة الفلسفة جامعة سعيدة الجزائر.

تكون مع الأستاذ النشّار في حديثه عن أرسطو تجد نفسك مكلّماً لأرسطو ومحاوراً له، والجميل في إبداع النشّار الاتصال بين النصوص التي أنتجها، رغم استقلاليتها تشكل حلقات فكرية يجمع بينها خيط الزمن الماضي والحاضر والمستقبل، فاليونان بشيخهم أرسطو يشكّلون ماضي العقل، وإن كانت ملكية العقل لا تعود لأحد بعينه، أو لثقافة من الثقافات، والثقافة كفلسفة تكون حاضر الجماعة، وهذا ما تعرّض له النشّار في كتابه "في فلسفة الثقافة"، والعولمة الثقافية مشروع غربي لأمركة الثقافة في المستقبل، والأستاذ النشّار في بعض من كتبه يعايش الأزمة الثقافية الراهنة والمستقبلية للبشرية.

العولمة :

العولمة مفهوم ملتبس، حمّال أوجه، لا نكاد نجد لها تعريفاً واحداً متفقاً عليه، وإنما لها تعريفات بقدر عدد المؤلفين الذين كتبوا عنها، أو ربما بعدد زوايا الرؤى التي ينظر منها الباحثون إليها[1]. ونظراً لأهمية وراهنية هذه الظاهرة سوف نحاول الإشارة إلى بعض دلالاتها.

فمن الناحية اللغوية هي ثلاثي مزيد، يُقال: عولمة على وزن قولبة، وكلمة "العولمة" نسبة إلى العَالم والعالم جمع لا مفرده كالجيش والنفر، وهو مشتق من العلامة على ما قيل، وقيل: مشتق من العِلم، وذلك على تفصيل مذكور في كتب اللغة.

العولمة في اللغة جعل الشيء عالمي الانتشار في مداه أو تطبيقه. وهي في تعريف الأستاذ محمد عابد الجابري عبارة عن: "تنازل الدولة الوطنية، أو حملها على التنازل، عن حقوق لها لفائدة العالم، أعني المتحكمين فيه..." .

---

(1) مجموعة مؤلفين، العولمة وتداعياتها على الوطن العربي، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط/ 1 2003، ص125

وهي أيضاً عملية تقوم من خلالها المؤسسات التجارية أو غير التجارية، بتطوير تأثير عالمي أو ببدء العمل في نطاق عالمي... ولا يجب الخلط بين العولمة كترجمة لكلمة globalization الإنجليزية، وبين "التدويل أو "جعل الشيء دولي كترجمة لكلمة: internationalizations. فالعولمة عملية اقتصادية في المقام الأول، ثم سياسية ويتبع ذلك الجوانب الاجتماعية والثقافية وهكذا. أما جعل الشيء دولياً فقد يعني غالباً جعل الشيء مناسباً أو مفهوماً أو في المتناول لمختلف دول العالم أما اصطلاحا فلم تستخدم كلمة عولمة في الأعمال الأكاديمية أو الصحافة إلا في سنة 1988 على حد تعبير ـ انتووني جيدنز(2).

ولم يتفق الكتاب العرب على اسم واحد لها، فسمّاها بعضهم العولمة، واصطلح عليها الآخر بالكونية، والبعض الثالث بالكوكبة... واقترح البعض الكوكبة كترجمة لـ globalisation فهي مشتقة من globe بمعنى الكرة ألكرة الأرضية وهي الكوكب الذي نعيش على سطحه، ومقابل العالم (world)، ومقابل الكون univers، وأول من ترجم مصطلح globalisation بالعولمة هو الأستاذ سمير أمين(3).

وسنقتصر في هذه الدراسة على عينة من هؤلاء المفكرين، وهو الأستاذ المفكر الجليل الأستاذ مصطفى النشّار، وسنعمل على تحليل موقفه من العولمة، وبيان تصوّره لمستقبل العولمة الثقافية، وقد أفرد الفيلسوف النشّار لهذه المسألة مجموعة من المقالات، ومجموعة من الكتب أهمُّها في فلسفة الثقافة، وفي فلسفة الحضارة.

النشّار ومسألة المفهوم:

قبل التعرض لمفهوم، وتصوُّر النشار للعولمة، يجدر بنا التنبيه إلى

---

(2) انتوني جيدنز، الطريق الثالث ترجمة، أحمد زايد وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة مصر 1999 ص62.

(3) مفكر مصري ولد 1931.

خلفية القراءات التي تفهم بها العولمة، فعلى توصيف الأستاذ كل يقرأ العولمة تبعا لثقافته، ورؤيته الشخصية، وعليه يبقى "... مفهوم العولمة غامضا ملتبسا نظرا لتعدُّد أشكال النظر إليه فضلاً عن اختلاف الرؤى حول كل واحد من هذه الأشكال، واختلاف المنطلقات والأهداف التي يسعى كل صاحب رؤية إلى تحقيقها من وراء حديثه..."[(4)].

فالتباين الدلالي للعولمة عائدٌ إلى الانتماءات الثقافية التي تحكم الرؤية النظرية للقضايا، فالمسلِم يرى فيها اعتداء وتجنى على مقدّساته، ومعتقداته، والأمريكي يرى فيها معالم العظمة والقوة التي بلغته حكومته الأمريكية، ولذا ينبغي عند دراسة هذا اللون من القضايا معرفة ثقافة الباحث الذي يتعاطى مع المسألة، والأستاذ النشّار ينبِّهنا لهذه النقطة إذا كانت الحقيقة مطلب الباحث.

العولمة عند النشّار" ظاهرة تاريخية يقصد بها ذلك التقارب الذي حدث بفعل آليات وعوامل تكنولوجية عديدة استحدثت بين الشعوب والدول للدرجة التي دعت البعض إلى القول بأن العالم صار أشبه بقرية واحدة وقصدوا بذلك أن الكل يتأثّر ويؤثِّر في الكل نتيجة سرعة انتقال المعلومات وسرعة انتقال رؤوس الأموال والأفراد والسلع ونتيجة التشابه الذي بدأ يتنامى، ويزداد بين ثقافات الشعوب المختلفة للدرجة التي أصبح من الممكن فيها الحديث عن خصائص واحدة يشترك فيها معظم الناس في أرجاء العالم[(5)].

ويلاحظ على المفهوم الذي يقدّمه لنا الفيلسوف النشّار التركيز على تصورين هما: الفكرة، وفكرة الوحدة، لأن خطورة الفكرة في بناء السلوك، وتشييد الحضارات أمر بديهي لا يختلف فيه عاقلين، فالتقدم

(4) مصطفى النشار. العولمة الثقافية بين "الإمكان" و"الإستحالة"، مقال في مجلة المنتدى العدد 204، سنة2000..

(5) مصطفى النشّار، في فلسفة الثقافة، المرجع نفسه، ص17.

الحضاري ـ عند الأستاذ النشّار ـ للإنسان تقوده أفكاره، فالحضارة في كل دورة من دوراتها إنما تبدأ بفكرة يبتدعها البشر الذين يقودون هذه الدورة الحضارية أو تلك. وربما تكون الفكرة مجرد عقيدة دينية يؤمنون بها ويستلهموها، وتعمل سواعد البشر لتحويل هذه الفكرة أو هذه العقيدة إلى واقع ملموس يعيشونه[6].

والعولمة قبل أن تكون مشروعاً يهدف إلى الهيمنة على الأمم، واستعراض القوة العسكرية والاقتصادية للأمة المالكة لزمام العولمة تكون عبارة عن أفكار وأيديولوجيا، فالمعلومة أخطر من السلاح، لأن مجال تأثير السلاح يكون الجسد، أما مجال الفكر فهو الروح، والقلب، والتجلي البارز لاكتساح العولمة بأفكارها ثقافات الشعوب، التوحيد، والوحدة، والذي نلمسه في عبارة النشار: "ونتيجة التشابه الذي بدأ يتنامى، ويزداد بين ثقافات الشعوب المختلفة للدرجة التي أصبح من الممكن فيها الحديث عن خصائص واحدة يشترك فيها معظم الناس في أرجاء العالم"، فهي إعطاء صبغة واحدة للعالم، يتقارب البشر فيها وتذوب بينهم الفوارق في الفكر واللغة والمعتقدات وفي أي أشكال الأزياء وصور التبادل التجاري والصناعي... الخ... الخ. على حد تعبير النشار.

وتتلخص في اقتراب العالم، عالم البشر من التوحد في كل شيء بعد تذويب كل الفواصل والحواجز بينهم سواء كانت حواجز مكانية أو زمانية، بحيث يصبحون وكأنهم يعيشون في قرية واحدة، بل قل في أسرة واحدة.

الثقافــة:

قبل التعرض لعلاقة العولمة بالثقافة من الأولى بنا الإشارة إلى السياق الإشكالي لمفهوم الثقافة إذ نلمس في كثرة التعريفات العديد من الصعوبات التي تعود إلى طبيعة الظاهرة من ناحية، والى الباحث من ناحية أخرى،

(6) المرجع السابق.

فهناك أكثر من مائة وستين تعريفا صاغها العلماء للثقافة، وسنستعرض مفهوم النشّار للثقافة، والذي ما نصُّه: "الثقافة هي الإطار النظري لمعتقدات الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه، وهي كذلك ما يبدو ماثلا في سلوكهم الأخلاقي والديني والاجتماعي والاقتصادي..."(7).

والملاحظ على التعريف الذي يقدمه النشّار النظرة الشمولية، التي تحيط بجميع عناصر الثقافة: الفكر والفعل، حيث لا تكون نوعية المكوِّنات الثقافية مرجعا في الفصل بين دلالة الحضارة ودلالة الثقافة مثلما ما هو حاصل في مفهوم الثقافة عند الألمان، حيث يعتبرون المعطيات الروحية، والخلقية مرآة عاكسة للثقافي، وكل ما يمت بصلة إلى رقيٍّ مادي وتقني هو حضارة.

والثقافة أيضا آلية تمنح الأفراد القدرة على التكيف مع المواقف وتحكم عملية التفكير والشعور، يقول النشّار: "الثقافة هي... ما يشكِّل الوجدان الفردي أو الوجدان الجماعي لمجتمع ما وهي ما يشكِّل الدافعية لسلوكهم على نحو معين. وهي في ذات الواقع التي تشكِّل ما يمكن أن نطلق عليه الضمير الذاتي للفرد أو للمجتمع الذي ينتمي إليه. وهو ما به يحاسب الفرد أو المجتمع نفسه، وهما ما به يقيم الأعمال والأفعال، ويقارن بينها في ضوء منظومة القيم الحاكمة التي يؤمن بها".

تشكِّل الثقافة مرجعية معيارية، وتقريرية للفرد والجماعة داخل الثقافة، والمنظومة السياسية بمؤسّساتها نموذج ثقافي يستمّد جذوره، ومبادئه من المخزون الثقافي للمجتمع، ومجموع العواطف التي تشكِّل الموقف الانفعالي (الوجدان) أيضا نتاج حتمي وتاريخي لثقافة الجماعة.

ونستشفُّ من خلال النص ضرورة التخصُّص في دراسة الثقافة المجتمعية، إذ من خلالها نتمكّن معرفة والسلوك الفردي، والجماعي، فهي ظاهرة اجتماعية من حيث المبدأ ومن حيث الصورة ليست مستقلة في ملكية

---

(7) المرجع نفسه، ص506.

هذه الثقافة، بل تقوم أو تستمد قيم وجودها من الثقافات الأخرى، فهو يقول: "إن أية ثقافة ليست وحيدة، بل ترتبط دائما في رباط تحالفي مع ثقافات أخرى..." .

وبناء الحضارة ليس ملكا لأمة بعينها بل هو تراث مشترك: "إن الفرصة التي تسنح أمام ثقافة ما لتجميع هذه المجموعة المعقدة من الابتكارات التي نسميها حضارة، مرتبطة بعدد الثقافات، وتنوع هذه الثقافات التي تشترك معها بإعداد إستراتيجية مشتركة..."[8].

وسنلاحظ مع الأستاذ النشار عمق هذه الأسس المؤسِّسة للثقافة، والتي ستقف أمام العولمة الثقافية في تحقيق مآربها الفكرية والاستراتيجية.

النشّار وحدود العولمة الثقافية:

العولمة الثقافية مشروع يهدف من خلال فلسفته إلى توحيد المتعدّد، وجعله تعددا موحدا، فهي على حد تعبير النشار: "التقارب الذي يحدث بين ثقافات شعوب العالم المختلفة لدرجة ذوبان الفوارق الحضارية بينها، وصهرها جميعا في بوتقة ثقافة واحدة ذات خصائص مشتركة واحدة، وهي كناية عن ولادة كرة أرضية واحدة هي من الآن ملك الناس أجمعين، إنها ليست ملكية أية حضارة كبرى، ولا سيطرة لأي منها عليها وباختصار لكرة أرضية لا مركز لها..."[9].

ويضع الأستاذ النشّار مجموعة من المحدِّدات الماهوية للثقافة، والتي تكون عائقا أمام العولمة الثقافية، وأمراً واقعاً لا يمكن تخطِّيه، فالطاقة الكامنة في الثقافة، كوعي وشعور تحفظ الكيان الوجودي للأفراد وللجماعة، فهي مشكِّل للضمير الذاتي للفرد وللمجتمع، والوعي بالتمايز

(8) مصطفى النشار. العولمة الثقافية بين "الإمكان" و"الإستحالة، مقال في مجلة المنتدى العدد 204، سنة 2000.

(9) جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، تر جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2004 ص333.

يعمل على تكوين آلية دفاعية عند الأفراد ضد كل غزو وتعدي على ثقافتهم الأصلية.

الثقافة تملك على حدّ توصيف الأستاذ النشّار تاريخاً خاصاً، ووعياً مستقلاً، ويمكن معرفة قوة تلك الثقافة في ماضيها، وفي القدرة على الاستمرار، يقول النشّار: "لكل ثقافة تاريخها ووعيها التاريخي المستقل، ويتحدد جوهر هذه الثقافة أو تلك تبعا لعمقها التاريخي وتبعا للقدرة الفرد أو الشعب المنتج لهذه الثقافة في الدفاع عنها والتمسّك بها وقت الشدائد والمحن والأزمات"[10].

الخصوصية الثقافية معلم يحفظ الجماعة الثقافية من نيران العولمة التي تهدف إلى صهر العناصر الجزئية التي تشكل الهوية، فالتنوع الثقافي كما يقول النشار حقيقة، وأمر واقع لا يمكن إغفاله، أما الأهداف التي ترمي إليها العولمة فهي إسقاط الأركان القاعدية للثقافة، و"... قضاء على التنوع... لأن البشر أجناس مختلفة وبيئات متفاوتة وظروف اجتماعية واقتصادية متنوعة. ولا يمكن أن يقضى على كل هذه الاختلافات التي فرضت هذا التنوع البشري"[11].

كما يكون التنوع إذن حاجز رئيس أمام العولمة، والإمكانات الجبّارة التي تملكها القوى المحرِّكة من امتلاك لسلطة جديدة هي سلطة الصورة السمعي بصري، وتجاوزها للثقافة المكتوبة، أو قل إن الكتابة ليست من أدواتها الوظيفية، ووسائط انتشارها... هي ثقافة ما بعد المكتوب... ثقافة الصورة، وهذه الثقافة التي أفرزتها التقنية أو حضارة العولمة أصبحت هي المصدر الجديد الأقوى لإنتاج وصناعة القيم، والرموز، وتشكيل الوعي، والوجدان والذوق ...[12].

---

(10) مصطفى النشّار، في فلسفة الثقافة، المرجع نفسه، ص18.

(11) مصطفى النشّار، في فلسفة الثقافة، المرجع نفسه، ص64.

(12) بلقزيز،عبد الإله،العولمة والممانعة،دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى 2002 ص59.

ومهما كانت طبيعة السلطة التي تملكها ثقافة الصورة، فإن التنوع، والخصوصية الثقافية للجماعة يبقى فاعلا في لاشعور الأفراد والجماعة، وفي إنتاجهم، فالإبداع العلمي والتقني وليد التنوع، وليس الوحدة، فالتنوّع البشري ـ على تعبير النشار ـ القائم على فردية الفرد واختلاف البيئات والظروف التاريخية سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، هو أكبر دافع لتنوع الإبداع البشري وأهم منابع الثقافات المتنوعة، وهو الذي يجعلنا دائما نتحدّث عن ثقافات متنوعة وليس عن ثقافة واحدة بصيغة المفرد(13).

ونجد في رؤية الأستاذ أيضا تصنيفا لمقوِّمات الدفاع الثقافي، فبعد تاريخ الثقافة، ووعيها الروحي، تحضر منظومة القيم الأخلاقية، فقيم العولمة هي قيم البعد الواحد، وسلبيات هذا تالون من الثقافة يظهر عند الأستاذ في مستويات:

"الاتجاه نحو تغليب القيم اللذية على القيم الأخلاقية والدينية، ومن شأنه الإخلال بالتوازن داخل الإنسان، وسيادة الإنسان الاستهلاكي، كما تعني فقدان الانتماء القومي لصالح الانتماء الكوني، فالفرد فردا كونيا ومواطنا عالميا... وشيوع مبدأ الغاية تبرِّر الوسيلة... وتكريس ثقافة التفاوت الرهيب بين الأثرياء والفقراء"(14).

طغيان العنوان الأبيقوري على الثقافات المحلية ملمح رئيس في بيان تأثُّر هذه الثقافات بالتوجُّه الأحادي للعولمة الثقافية، فأخلاق المروءة والكرم التي عرفت عن العرب مثلا، وذبح حاتم الطائي رحمة الله عليه فرسه إكراما لضيفه، أصبح جزءا من الميثولوجيا العربية، فبرمجة الحياة وتوزيع الدخل، وتخصيص الحصص المالية بدقة بين البنك، والمؤسسات الاقتراضية لا يترك للمسير المالي حصة للضيف، ولا حتى للوالدين، وتحمّلت الأسرة النووية مسؤولية البخل، وقطيعة الأرحام... يقول الأستاذ

(13) مصطفى النشّار، في فلسفة الثقافة، المرجع نفسه، ص63.
(14) مصطفى النشّار، في فلسفة الثقافة، المرجع نفسه، ص63.

النشار: "اتجاه الناس في الآونة الأخيرة إلى تقدير المنافع الذاتية الشخصية على حساب المصلحة العامة لمجتمعهم، وأصبح الأفراد في هذا العصر أكثر أنانية وأكثر جريا وراء مصالحهم المادية الذاتية، وأكثر تقديرا للمنافع المادية على حساب وسائل التقدير المعنوية.، فسيطرة التعاملات التجارية بين العلاقات الأسرية، والاجتماعية، له استتباعات خطيرة على الحياة الجماعية، والأخلاقية.

ويشكِّل الوعي الفردي، والوعي الجماعي في نظر النشّار عاملا من عوامل قوة الثقافة المحلية، أمام العولمة الثقافية، إذ مهما بلغ المقلِّد من التبعية، والانبهار بالثقافة الغربية، فإنه يعيش في لحظات من حياته، موقف مراجعة تأملية لحالته، ويكون التمرّد على استيلاب الغرب لثقافته، وروحه، يقول: "الثقافة المعولمة لا تستطيع النفاذ إلى الأفراد والشعوب إلا عبر عقولهم وضمائرهم الأخلاقية، وعبر إراداتهم الواعية الحرة. وليس هذا بالأمر السهل اليسير، لأن كل إنسان عاقل إن قبل ظاهريا بمظاهر ثقافة الغرب، وتمثل بعض عادات الغربيين، فإنه حتما سيفكر ويعيد التفكير في التقليد والتبعية وحينئذ سيهتدي إلى العقائد الصحية الصحيحة مستلهما في ذلك تراثه الثقافي وزاده الحضاري المستقل[15]. ويحصل هذا أيضا للشعوب، فمهما "قلدت النموذج الثقافي الشائع، والسائد فإن هذا لا يستتبع أنها قد وقعت أسيرة لهذا النموذج المقلد، لأنّ الشعوب سرعان ما تحل من التقليد وتعود إلى التمسك بأصالتها خاصة"[16].

وخلاصة القول نجد أن العولمة الثقافية ليست ظاهرة تجريبية، تملك تعيينات تقريرية، بل هي واقع ذو أبعاد مستقبلية هادفة إلى تقويض المقومات الماهوية للثقافات المحلية، ومنها تجاوز حدود العرق، والطبقة والدين، والرقي بالثقافة الوطنية إلى ثقافة كونية شمولية كوسمولوجية، فهي

---

(15) مصطفى النشار. العولمة الثقافية بين "الإمكان" و"الاستحالة"، مرجع سابق.
(16) المرجع نفسه.

تتجاوز الحدود التي أقامتها الشعوب لتحمي كيانها وثرواتها الطبيعية والبشرية وتراثها الفكري، فالعولمة الثقافية تتقاطع في الشكل مع الجميل، وفي الروح مع التاتنوس الذي يهدف إلى تقويض كل إمكانية الندية لنظام العولمة السياسي.

المصادر :

النشار، (أ.د مصطفى)، في فلسفة الثقافة. الدار المصرية السعودية مصر الطبعة الثانية 2012.

ـــ. في فلسفة الحضارة، دار قباء الحديثة، مصر الطبعة الأولى 2007

المراجع :

1. بلقزيز، عبد الإله، العولمة والممانعة، دار الحوار للنشر والتوزيع،سوريا، الطبعة الأولى 2002
2. جيدنز، انتوني، الطريق الثالث ترجمة، أحمد زايد وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة مصر 1999
3. جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، تر جورج كنورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط1 2004
4. شتراوس، ليفي، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة دمشق 1983
5. مجموعة مؤلفين، العولمة وتداعياتها على الوطن العربي،منشورات مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ط/ 1 2003.

المجلات :

1. مجلة المنتدى العدد 204 سنة : 2000

ماهية الحضارة عند المفكر مصطفى النشار

■ د. عبد الحكيم درقاوي*

كثرت تعريفات الكُتاب والفلاسفة لمفهوم "الحضارة"، وسبب هذه الكثرة التمييز الشائع بين "الحضارة" و"المدنية"، على اعتبار أن الأولى أقرب ما تكون إلى التعبير عن التقدم الروحي/ الديني/ الأخلاقي، بينما المدنية أقرب ما تكون إلى التعبير عن الجانب المادي والتقدم التقني الذي تحققه البشرية في مناحي الحياة الاقتصادية أو المعمارية أو الهندسية أو الطبية...

وإن كانت عصور التاريخ الإنساني قد شهدت غلبة جانب على جانب آخر في كثير من الأحيان، فإن الصورة المثالية للحضارة الإنسانية تقوم حينما يتم فيها المزج والجمع بين الجانبين معا.

وفي هذا الإطار نألف الدكتور مصطفى النشار يضع بصمته في الموضوع مبينا أن الحضارة هي: (التي يوازن أفرادها بين المطالب المادية ـ الدنيوية وبين المطالب المعنوية ـ الروحية. ويعيشون حياة أخلاقية واجتماعية سوية لا تطرف فيها ولا تشدد. إن الإنسان في هذه الحضارة يدرك أنه ليس مجرد جسد ثائر مُطَالَب بممارسة كل اللذائذ والشهوات، بل

* أستاذ الفلسفة... المغرب.

هو نفس وعقل قادر على أن يتحكم في تلك الشهوات فيَحُد منها ويوظفها لصالح حياة سوية متوازية لا شطط فيها ولا إفراط في الجري وراء لذاتها الحسية، إنها الحضارة التي ينجح الإنسان فيها في تلبية مطالب الجسد وتلبية مطالب الروح باعتدال وتوازن بدون إفراط أو تفريط)[1].

ففي هذا التعريف ما يؤكد تلاحم الجانبين الروحي والمادي في معنى الحضارة، ولا معنى ـ عند مصطفى النشارـ لأي تقدم مادي ما لم يسبقه ويقوده ويساوقه التقدم في المجال الروحي والأخلاقي. بل كلما انغمس البشر في التنعم المادي والاستمتاع بلذات الحياة مستفيدين من تقنيات العصر وآلياته وأدواته الحديثة، بعدوا عن التحضر ضاربين بعرض الحائط بالقيم الأخلاقية والدينية التي ينبغي أن تميز المجتمع البشري عن المجتمعات البهيمية.

فالبشر -حسب المفكر مصطفى النشار- إذا ما اكتفوا بما سماه "القشرة الحضارية"[2]، الأخذ بالجوهر الحضاري للإنسانية وهو قيمها الأخلاقية والدينية الداعية إلى المساواة والحب والتراحم والتعاون بين البشر، فإنهم بلا شك سيفقدون البوصلة الحضارية الإنسانية ويعيشون حياة البهائم والحيوانات، فلا تحضر بدون قيم ولا إنسانية بدون مراعاة حقوق الآخر والعمل على إسعاده معنويا وماديا.

وهذا ما يجعل الدكتور مصطفى النشار -رغم زخم التعريفات للحضارة- يفضل التعريف الذي صاغه (ألبرت اشفيتسر) في كتابه "فلسفة الحضارة"، ذلك التعريف الذي يقول فيه: (إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء)[3].

---

(1) د. مصطفى النشار، في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي، الدار المصرية السعودية القاهرة، الطبعة الثانية 2012، ص20.

(2) يعني بها التلذذ بما ابتدعه البشر من مخترعات بعيدين عن القيم الأخلاقية والدينية والكونية. انظر: د. النشار مصطفى، في فلسفة الحضارة، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2014، ص22.

(3) اشفيتسر البرت، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، القاهرة 1963، ص34.

ويعتبر الدكتور النشار أن الحضارة الإنسانية لها مقومان أساسيان[4].

* المقوم الأول: سيادة العقل على القوى الطبيعية.

* المقوم الثاني: سيادة العقل على نوازع الإنسان.

ويتساءل: أي نوعي التقدم هو التقدم الحقيقي في الحضارة الإنسانية؟ هل هو التقدم في مجال السيطرة على قوى الطبيعة أم في مجال السيطرة على نوازع الإنسان؟

فيجيب عن هذا التساؤل بقوله: (إنه التقدم في نوعه الثاني وإن كان أقلها ظهورا عند الملاحظة، وذلك لسببين: الأول أن سيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا تمثل تقدمًا خالصًا، بل تقدمًا تقترن فيه المزايا بالمساوئ التي يمكن أن تعمل في اتجاه البربرية. فالسبب في أن الأحوال الاقتصادية في عصرنا فيها خطر على الحضارة ينبغي أن يبحث عنه جزئيًا في هذه الواقعة وهي أننا سخرنا لخدمتنا قوى طبيعية يمكن أن تتجسد في آلات. لكن يجب مع هذا أن تكون ثمة سيادة للعقل على نوازع الناس، حيث لا يستخدم بعضهم ضد بعض ـ ولا الأمم التي يكونونها ـ القوة التي أعطتهم إياها السيطرة على هذه القوى لأن ذلك يلقي بهم في كفاح للوجود أشد ترويعًا من ذلك القائم بين الناس الذين يعيشون على الفطرة والطبيعة البدائية. فدعوى التحضر لا تصدق إلا بالاعتراف بهذا التمييز بين ما هو جوهري للحضارة وما ليس كذلك. وما هو جوهري كما قلنا فيما سبق هو الجانب الروحي والأخلاقي من الحضارة، إذ على الرغم من أهمية التقدم المادي الذي يمكننا من السيطرة على الطبيعة واستغلالها لصالح الإنسان إلا أن سيطرة الإنسان بفعله على نوازعه يقصد به في الأساس توجيه إرادة الأفراد والمجتمع وجهة تحقيق الخير للجميع بشقيه المادي والمعنوي. أعني أن يكون التوجه الحضاري في مجمله أخلاقيًا، وهذا لن يكون إلا إذا كان صانعو الحضارة أخلاقيون أي يملكون الإرادة الخيرة لهم وللجميع

---

(4) في فلسفة الحضارة، ص23.

ومن ثم فأي تقدم علمي أو تقني سيحققونه سيكون في مصلحة الجميع، ولن يكون أداة للتميز بين البشر والتجبر على بعضهم من قبل البعض الآخر كما هو حادث الآن في ظل التقدم التقني والعلمي للغربيين عامة وللأمريكيين على وجه الخصوص، حيث يسخر هذا التقدم ليس لصالح المجتمع الإنساني ككل بل يسخر لخدمة المصالح الأمريكية والغربية في المقام الأول ويحرم منه بقية البشر بشكل أو بآخر)[5].

التقدم الحضاري تصنعه الأفكار

في كتابه: "فلاسفة أيقظوا العالم"[6] أشار مصطفى النشار إلى التقدم الحضاري للإنسان تقوده أفكاره، فالحضارة في كل دورة من دوراتها إنما تبدأ بفكرة ينتجها البشر الذين يصنعون هذه الدورة الحضارية. وتعمل سواعد البشر إلى ترجمة هذه الأفكار إلى واقع ملموس معاش.و قد تتولد وتتفرع عن هذه الفكرة الرئيسة أفكارا جديدة فيحدث التطور على أرض الواقع حينما تتحول هذه الأفكار الجديدة إلى خطط عمل في كل مجالات الحياة فتتطور الحضارة ويتقدم البشر ويعيشون حياة رغدة وفق ما أبدعوه من أفكار وعلى أساس ما يصنعون.

يؤكد النشار على أن الحضارة الإنسانية تقوم على دعائم أهمها: الفلسفة والعلم والأخلاق. وأي أمة تنجح في بلورة فلسفة جديدة أي تملك الرؤية الفكرية الجديدة المبدعة والخلاقة، ستكون لها من خلال ذلك فنونها وآدابها الأصيلة، كما ستكون قادرة على إبداع العلوم الجديدة، وفي ذات الوقت ستكون قادرة على تربية أبنائها وفق هذه الرؤية الجديدة متسلحة بلا شك بعقيدة دينية معينة سواء ابتدعتها أم استندت فيها على شريعة سماوية استلهمتها وأمنت بها[7].

---

(5) نفسه، ص23ـ24.

(6) النشار مصطفى، فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998، ص13ـ24.

(7) في فلسفة الحضارة، ص31.

وللاستدلال على أن البناء الحضاري يبدأ بفكرة ـ سواء كانت فلسفية أو علمية أو دينية ـ ضرب لنا مصطفى النشار أمثلة ناصعة لتوضيح ذلك(8).

*** المثال الأول:**

لقد وصل المصريون القدماء إلى الحضارة حينما امتلكوا رؤية فكرية خلاقة وواكبها وتمخض عنها عملهم الدؤوب في السيطرة على خيرات الطبيعة وتسخيرها لخدمة أغراضهم الحضارية. فحولوا البرك والمستنقعات حول مجرى النيل إلى حقول يانعة، واخترعوا كل وسائل الحياة المدنية الاجتماعية معنوية كانت أو مادية، فبنوا المنازل وأنشأوا الحكومة، وابتدعوا النظام السياسي المناسب، واخترعوا الكتابة وسجلوا تاريخهم على الصخر ثم على ورق البردي الذي اكتشفوه فيما بعد. وبلغت درجة تحضرهم إلى بناء الأهرامات وما احتوته من صور الإعجاز الهندسي والطبي والمعماري والفلكي...

*** المثال الثاني:**

الحضارة اليونانية التي استلهمت عناصر تقدمها من الحضارات الشرقية القديمة، خاصة المصرية والهندية، واستطاعت بعد ذلك أن تنتج فكرتها الأساسية. فكانت الحضارة اليونانية حضارة فلسفية في المقام الأول، حيث اصطبغت الآداب والفنون والعلوم بصبغة فلسفية مجردة. فلا أحد ينسى أسماء إيسخلوس وسوفوكليس وفيثاغورس وسقراط وأرسطو. فقد ارتبطت الحضارة اليونانية بهؤلاء الأعلام الذين صاغوا علم وفكر عصرهم وسيطروا على الفكر الغربي خصوصا والعالمي عموما أكثر من عشرين قرنا من الزمان.

---

(8) نفسه، ص32ـ35.

* المثال الثالث:

ويؤكد النشار في هذا المثال على أن الحضارة الإسلامية هي الحضارة الأساسية في العصر الوسيط، وكان باعث هذه الحضارة هو النبي محمد مسترشدا بما أنزله الله عليه من "القرآن"، فكان جوهر الحضارة الإسلامية هو الدين. والدين الإسلامي ـ حسب النشار ـ لم يكن كالأديان السابقة وإنما كان ما يميزه المنهج التجريبي/العقلي الذي كان جوهر دعوته، فقد دعا الإسلام المسلمين بأن يسيحوا في الأرض ويدعون الناس إلى الدين الجديد وأخلاق المساواة والحب والتقوى، وفي نفس الآن دعاهم إلى العلم وفهم العالم الطبيعي وِفق منهج تجريبي يبدأ بالملاحظة الحسية للأشياء وللظواهر.

وقد فهم الرعيل الأول من المسلمين ووعوا جوهر الرسالة المحمدية جيدا، فبرز منهم العلماء في مختلف الفنون، وبرز منهم المفكرون والفقهاء والأدباء.

والناظر في كتب المؤرخين المسلمين في تلك الفترة المزهرة يجد أنها كلها كانت تؤرخ للإنجازات الفكرية والعلمية والدينية، إذ يبدوا ذلك من خلال عناوين المؤلفات التاريخية مثل "الطبقات الكبرى"طبقات الأطباء"طبقات الفقهاء"طبقات الشعراء"طبقات النحويين"طبقات اللغويين"طبقات المتكلمين"طبقات الصوفية"أخبار الحكماء"...

فمن ذلك كله يخلص مصطفى النشار إلى نتيجة مفادها أن الفكر هو نقطة البدء في أي حضارة، وأن العلماء والفلاسفة هم من يضعون الحجر الأساس لبناء الحضارات.

ويعتبر أن الجمود والتحجر الفكري هو بمثابة المسمار الأول في نعش الحضارة. فبداية النهاية حينما نبدأ بالميول إلى الترديد ولا نقبل الجديد، حينما نبدأ بشرح ما شرح وتلخيص ما لخص دون إبداع أو تفرد، حينما نبدأ بحل مشكلات العصر من خلال النظر في مؤلفات السابقين دون محاولة الاجتهاد. وهذا المطب تشترك فيه جميع الحضارات، فقد أشار

اشبنجلر واشفيتسر وتوينبي إلى أن الحضارة الغربية تعيش الآن بداية النهاية لها، ذلك لأنها فرغت من محتواها وأصبح التحلل الديني والأخلاقي والجري وراء مطالب الجسد ورفاهيته كالديدان التي تأكل لحمها، فقد بدأ يأفل نجم الحضارة الغربية بفعل سيرها في الطريق الخطأ وجمود أفكار أصحابها وعدم قبول الأخر والحوار الجدي معه وتحويل المخالف الى مجرد هامش.

أوجاع تَحُولُ دون تقدم الحضارات

بعد حديثه عن مقومات وآليات الحضارة، نجد الدكتور مصطفى النشار يحذر من بعض الأمراض والأوجاع التي تداهم المجتمعات عموما ـ والمجتمع المصري على وجه الخصوص ـ فقد عقد فصلا ـ في كتابه "في فلسفة الحضارة" ـ شَخصَ فيه بعض أوجاع الحضارات، قصد الوقف عندها لإمكانية الشفاء التعافي منها.

* الوجع الأول: غياب العدالة والنظام

وهذا الوجع هو سبب كل ما نراه من فوضى، فالعدالة ـ في اعتقاد النشارـ سابقة على النظام، فإذا تحققت العدالة بين الجميع وارتضاها كل مكونات المجتمع وطوائفه واطمأنوا أنه لا فرق بين الحاكم أو المحكوم في تطبيق القانون والالتزام به، كان من الطبيعي أن ينتظم الجميع ف أداء أعمالهم المنوطة بهم وبالتالي تناغم العدالة مع النظام فيُنْشَدُ الخير للجميع.

وعندما يختل هذا التناغم يحل محله الانحلال والفوضى والنهب والنشل والاعتداء على الحرمات... فكل هذه المظاهر إنما هي انعكاس لشعور المواطن بغياب العدالة ومن ثَم غياب النظام، مما يجعل هذا المواطن فوضي لأنه في قرارة نفسه يدرك أنه وحده المطالب بالالتزام بالقانون دون غيره من أصحاب السطوة والسلطان الذين يتباهون بأنهم فوق القانون.

فحينما تغيب العدالة ولا يحترم القانون فلا مدنية ولا تحضر، هكذا

قال سقراط: (أتتخيلون مدنية لا يحترم أهلها القانون... ألا تَنْدَك هذه المدينة من أساسها)[9].

وفي هذا الصدد يقول مصطفى النشار: (إن غياب العدالة بهذا المعنى المثالي الشامل يعني غياب النظام وشيوع الفوضى في أي مجتمع، وليس غريباً إذن أن نشاهد في مجتمعنا المعاصر كل هذه المظاهر لعدم النظام والفوضى في كل شيء، من المصالح الحكومية حتى الشوارع. إن الكل يتبارى في كسر النظام والتمرد على كل القوانين لأنه لا قانون يطبق ولا عدالة هناك! وإذا ما قال القائل: إن لدينا قانونًا وقضاء عادلين، أقول إذا وجد القانون ولم يطبق على الجميع بنفس الدرجة وبنفس الدقة والجدية والانضباط لكان الأفضل ألا يوجد هذا القانون من الأصل! لأنه حينئذٍ سيلتزم الناس في حياتهم بقانون الطبيعة الإنسانية الأصيلة التي يدركون أنه بدونها وبدون احترام العهود والمواثيق بالطبيعة فلا حياة جديرة بالإنسان!

... إن أول أمراضنا وأوجاعنا إذن: هو غياب العدالة ومن ثم غياب النظام. والتخلص من هذا الوجع لا يمكن إلا بالعودة إلى تحقيق العدالة بالتطبيق الحازم للقانون في كل صغيرة وكبيرة، على كبار القوم قبل صغارهم، على أثريائهم قبل فقرائهم، على الحكام قبل المحكومين. وإن التزم الأوائل بالقانون وطبقوه على أنفسهم قبل غيرهم في كل صغيرة وكبيرة لألتزم به الأخيرون وكانوا في غاية السعادة بهذا الالتزام لأنه سيعود عليهم بكل الفائدة. إن الإنسان العادي أكثر إحساساً بأهمية القانون وأهمية النظام لأنه سيعود عليه بكل الفائدة. إن الإنسان العادي أكثر إحساساً بأهمية القانون وأهمية النظام لأنه يدرك منذ فجر التاريخ بأهميتهما لحياته. وكل ما هنالك أنه أكثر حساسية من أولئك الحكام والقادة والسادة الذين يتصورون أنهم فوق القانون بوصفهم أداة تنفيذه والقادرين على الإفلات من عقابه!

(9) أنظر أفلاطون: افريطون، ترجمة زكي نجيب محمود في: محاورات أفلاطون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1996، ص98ـ99.

أنه أكثر حساسية منهم بحيث إذا أدرك بحدسه أنه سيصبح الطرف المظلوم والمقهور، يحاول بقدر طاقته وبدهائه التغلب عليهم بالسبق إلى كسر النظام وتقنين الفوضى بدلاً من الالتزام بالنظام ورفض الفوضى)[10].

*** الوجع الثاني: انهيار سلم القيم**

هذا الوجع عبر عنه عالم النفس د/ مصطفى سويف في كتابه "نحن والمستقبل" بعبارة: (تشوه الضمير العام) فقال: (أصاب المجتمع تغيرات غير منظمة ولا محسوبة، فأصبح يموج بمجموعات من القيم ليس بينها اتساق ولا تناسق. كما أنها تنطوي على قدر كبير من التنكر لمنظومة قيمية أخرى كانت من قبل تنفرد بالساحة أو تكاد)[11].

وفي دراسة تجريبية له أجراها د. أحمد زايد عالم الاجتماع المصري، أشار (إلى مجموعة من القيم السلبية التي تسود حياة الإنسان المعاصر مثل سرعة إصدار الأحكام التقويمية السريعة حول مختلف الأمور والأشخاص، الحنين إلى الماضي بشكل رومانسي، ويميل الناس فيه إلى "الأنا مالية" أو اللامبالاة وعدم تحديد المواقف والرغبة فقط في إرضاء المخاطب، والتطرف في الاستجابة وسرعة الميل إلى النقيض كالانتقال من التصلب الشديد إلى التسامح الشديد، والميل الدائم إلى المبالغة والتضخيم والنزعة البطولية الاستعراضية)[12].

ولتجاوز هذا الواقع المرير للمنظومة الأخلاقية يقترح مصطفى النشار أن يبدأ الإصلاح من ذات كل فرد من أفراد المجتمع. ومن هنا (فنقطة البدء لابد وأن تكون من خلال إعداد برامج جديدة تركز على القيم الأخلاقية

---

(10) في فلسفة الحضارة، ص169- 171.

(11) د. سويف مصطفى، نحن والمستقبل، منشورات مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة 2002 م، ص156.

(12) زايد أحمد، خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري، دار القراءة للجميع، دولة الإمارات العربية، دبي 1992م، ص196.

التي يراد إكسابها للناس مرة أخرى بشرط ألا تكون هذه البرامج بلغة خطابية مكشوفة، بل تكتب بذكاء ويستضاف فيها قادة الرأي والمفكرين والعلماء الذين يعتبرون قدوة صالحة في مجال تخصصهم.

وهنا تبرز الخطوة الثانية، فبعد الاهتمام بدور الإعلام في هذا المجال، يأتي الاهتمام بإبراز القدوة الحقيقية والتركيز على إعادة بنائها لدى أفراد المجتمع، فليس من شك أن القدوة الحقيقية قد غابت عن مجتمعنا منذ فترة طويلة لدرجة أصبحت معها قدوة شبابنا الآن هم لاعبو الكرة والفنانين والفنانات المستهترين والمستهترات وأصبحوا هم قادة الرأي والضيوف الأكثر حظوة والأهم في فقرات أجهزة الإعلام المختلفة ومن ثم لدى الشباب في مجتمعنا. والحقيقة التي غابت عنا طوال الفترة الطويلة الماضية هي أن تغيير القدوة أصبح ضرورة ملحة ولابد أن نقصد إلى ذلك قصداً، فإذا ما أردنا لمجتمعنا أن يعود إلى سابق عهده من تقدير لقيم العلم والعطاء والإبداع فلابد أن يكون ضيوف برامجنا الإذاعية والتلفزيونية هم العلماء الأكفاء في معاملهم وداخل معاهدهم العلمية، والمفكرون في مكتباتهم، والعمال العاملون في مصانعهم، والفلاحون الذين يكدون في حقولهم. إن إعلامنا لابد أن يعبر عن حياة أبناء الوطن الذين يخلصون في أداء عملهم والذين عليهم يبني المجتمع تقدمه ويجني خيراته. فإذا ما عدنا إلى تقديس قيمة العمل والعطاء، وإلى احترام العلم والعلماء، واحترام المفكرين والمبدعين وأصبحوا هم القدوة الحقيقة لشبابنا، سيسعى هؤلاء الشباب إلى تقليدهم ومن ثم سيكون من بينهم العالم المبدع، والمفكر النابغة، والعامل الجاد والصانع الذي يتقن صنعته، والزارع الذي يتفنن في العناية بحقله ومحصوله... إلخ.

إن الطريق إذن إلى إعادة سلم القيم إلى ما كان عليه يبدأ من الاقتناع بوجود الخلل واكتشاف موطن الداء، ثم العمل الجاد على كافة الأصعدة السياسية والإعلامية والاجتماعية لخلق هذه القدوة الصالحة الحقيقية أمام شبابنا. وشيئاً فشيئاً ستنزوي القدوة الفاسدة بما تمثله من أخلاقيات سلبية

وقيم استهلاكية زائفة. ويستعيد المجتمع عافيته عبر سواعد أبنائه الذين اتخذوا من الحياة طريقاً للجد والاجتهاد، ومن العقل أداة للتأمل والإبداع، ومن الأجساد القوية أدوات للتنفيذ والإتقان في كل عمل يدوي يقومون به)[13].

*** الوجع الثالث: غياب الثقافة العلمية وشيوع ثقافة التخلف**

عند استقراء نمط الثقافة السائدة في الدول والمجتمعات المتخلفة حضاريا نجد أنها موسومة بالسمات التالية:

- إنها ثقافة ارتجالية غير محددة المعالم، فكل فرد ينتمي بحكم نشأته وتربيته إلى ثقافة أسرته أو قبيلته وبالتالي تتعدد صور الثقافات دون الاهتمام بصور التقارب الثقافي أو دون الخروج من الازدواجية الثقافية.

- إنها ثقافة غوغائية فوضوية يتساند فيها الجميع على الجميع دون أن يتحمل أحد المسؤولية. فهي ثقافة لا تؤمن بأن يكون للفرد دورا محددا يؤديه ويلتزم به ويبدع فيه منفردا، فهي ثقافة القطيع والفرد ما هو إلا عنصر في هذا القطيع.

- إنها ثقافة الاتكالية واللامبالاة والأنا المالية. فهي ثقافة يعتمد فيها الفرد على الآخرين، سواء كان هذا الآخر هو الأسرة أو الحكومة أو المؤسسة...

- إنها ثقافة يفتقد فيها الفرد لروح المبادرة، فهو يفضل أن يعيش على المُجَرب أو المقلد، فإن نجح أسند نجاحه إليه وإن فشل رد فشله لغيره دون أن يبحث الأسباب الكامنة وراء هذا الفشل. فهي ثقافة نمطية جامدة يسودها التكرار وينقصها الإبداع والتجديد.

- إنها ثقافة يسود نظام التعليم فيها الفصل بين النظر والعمل، فهو

---

(13) في فلسفة الحضارة، ص175ـ176.

تعليم يستند على التكرار الممل والتقليد الأعمى واستيراد المناهج الصماء الجامدة.

ـ إن ثقافة التخلف يمتاز الناس في ظلها بتغليب الدوافع الأنانية على الدوافع الموضوعية، فكل فرد رغم أنه ينتمي في الأساس إلى ثقافة القطيع، إلا أنه ينفصل عنهم في مجال تصرفاته الشخصية وتحقيق رغباته البرغماتية.

كانت تلكم بعض سمات المجتمعات المتخلفة التي رفضت الثقافة العالمة ـ كما ساقها د/ مصطفى النشار ـ في كتابه "في فلسفة الثقافة"[14].

*** الوجع الرابع: إهدار طاقات الشباب وعرقلة حركة الأجيال.**

تحت هذا الوجع أدرج مصطفى النشار ثلاث حقائق:

ـ الحقيقة الأولى: والتي ينبغي أن يدركها كل من يعنيه أمر تقدم مجتمعه أو نهضته من كبوته هي أنه لا نهوض ولا تقدم إلا بالشباب، وبث الثقة في نفوس هؤلاء الشباب والثقة في إمكاناتهم المبدعة وقدراتهم العقلية الابتكارية.

ـ والحقيقة الثانية: التي ينبغي على الجميع ممن يعنيهم الأمر إدراكها هي أن التحول السياسي والاجتماعي يتم عبر حركة الأجيال، وهذه الحركة إن لم يسمح بها الجيل السلطوي المتحكم الحالي، فهي ستحدث عبر الضرورة الاجتماعية والحتمية التاريخية لحركة الأجيال وتطور المجتمع.

ـ أما الحقيقة الثالثة: التي ينبغي أن يعيها هذا الجيل السلطوي المتحكم أنه لن يظل في تحكمه في مقدرات المجتمع وتطور حركته إلى النهاية، لأن لكل جيل ـ مهما تحكم ومهما طالت مدة تحكمه ـ نهاية محتومة. ولابد أن يملك كل جيل الشجاعة الكافية للسماح للحراك الاجتماعي والسياسي والعلمي أن يتم بشكل طبيعي. وهذه الشجاعة هي

---

(14) في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي، ص100ـ110.

الإنجاز الحقيقي لأبناء هذا الجيل، فالشجاعة هي أن تسمح لغيرك أن يحل محلك وأنت مرحب به بدلاً من أن يزيحك رغم أنفك حسب حركة الحياة وصيرورة التاريخ.

فالشباب هو الأداة الحقيقية للتجديد والتحديث، ولا تجديد ولا التحديث إلا بالثقة في هؤلاء الشباب ومنحهم فرص موضوعية وشفافة بلا وساطات أو محسوبيات ـ بل فقط عبر مبدأ: كل حسب مؤهلاته[15].

*** الوجع الخامس: تناقض الأقوال مع الأفعال.**

هذا الوجع هو الذي عبر عنه الشاعر نزار القباني قائلا: (مقتلنا يكمن في لساننا... فكم دفعنا غاليا ضريبة الكلام).

وقد أصاب طارق حجي ـ في نقده للعقل العربي ـ حينما أخذ يقارن بين طبيعة الإنسان الشرق ـ أسيوي (الياباني نموذجا) بين طبيعة الإنسان العربي قائلا: (إن أبناء الحضارة أو الحضارات الأسيوية متحفظين في كلامهم وهذا من سمات حضارتهم وهذا ما يمنع استفحال ظاهرة "الكلام الكبير" عندهم. أما شعوب العالم العربي فإنها تشترك مع المصريين بدرجة أو بأخرى في سمة "الكلام الكبير". وكم اعترفنا في ثقافتنا بأن هذا "الكلام الكبير" هو مجرد كلام ولا أساس له من الواقع، وليس أدل على ذلك من نحتنا المقولة الشهيرة "أعذب الشعر: أكذبه". وقد جاء النص القرآني رائعاً حينما وصف الشعراء في هذه البيئة العربية بأنهم في كل واد يهيمون "وأنهم يقولون ما لا يفعلون).

لهذه الظاهرة التي جعلت البعض يصفنا بخبث بأننا حضارة كلامية أو حضارة حنجرية أو مع التطور العلمي حضارة ميكروفونية[16].

---

(15) د. مصطفى النشار، ما بعد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2003م، ص250 وما بعدها.

(16) طارق حجي: نقد العقل العربي ـ من عيوب تفكيرنا المعاصر، سلسلة اقرأ ـ دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الثانية 1999 م، ص44.

ويقول مصطفى النشار: (إن ما نحذر منه هو سيادة اللفظ والكلام على لغة الأداءوالأفعال، والانفصام بين هذا وذاك. فما يقال في لغة "الخطاب النظري" لا يقابله أي شيء محدد في "الواقع المادي". ومن ثم تفقد الكلمات في مجالات الحياة المختلفة اقتصادية كانت أو اجتماعية أو سياسية أو علمية، مغزاها ولا تصبح ذات صدى، ولا مصداقية. وإذا كان المناطقة منذ أرسطو قد أكدوا على ضرورة أن يكون ثمة "ما صدقات" أي موجودات مادية واقعية لأي "مفاهيم" أو تصورات يبدعها العقل وتظهر في القول. فإن هذا بالضبط هو مانقصده حينما نقول أنه غلبت علينا ثقافة القول والكلام وغابت عنا ثقافة الأفعال والأداء)[17].

من ثقافة التخلف إلى ثقافة التنمية والتقدم

وللتداوي من هذه الأوجاع يقترح مصطفى النشار وصفة تضم مشروعا ثقافيا تقدميا إصلاحيا يلخصه في أربعة أسس[18].

أولاً: توافر الإرادة السياسية للتحول نحو ثقافة التقدم، إذ من المعروف أن... معظم المجتمعات ذات بناء هيراركي يبدأ كل شيء فيه عادة من أعلى إلى أسفل. ومن ثم فالتغيير وإرادة الإصلاح تبدأ من إرادة ووعي ورغبة القيادة السياسية ومعها النخبة الحاكمة والمثقفة وإذا ما أتَحَدَت هذه الإرادة السياسية وتوافقت وصممت على العمل بجدية نحو نشر ثقافة التقدم والعمل بها سيكون هذا أشبه بالحجر الذي يلقى في المياه الراكدة. وإذا ما أدركنا أن أفراد مجتمعنا متلهفين بحق لكل ما من شأنه أن يحدث التغيير الحقيقي نحو الأفضل لكان معنى ذلك أنهم متلهفين للتفاعل مع إرادة النخبة إذا ما خلصت النية وجاءت الأفعال منها مطابقة للأقوال في مجال التحديث على أساس من قيم ثقافة التقدم.

---

(17) في فلسفة الحضارة ص188ـ189.

(18) نفسه ص22ـ213. وانظر: في فلسفة الثقافة، مبحث الثقافة والتقدم، ص142 وما بعدها.

ثانياً: إصلاح النظام التعليمي بشكل جوهري أي الإصلاح المبني على تغيير فلسفة التعليم ذاتها. ذلك التغيير الذي يشمل كل عناصر العملية التعليمية بشكل يحقق النقلة النوعية المنشودة في التعليم بكافة صوره ومستوياته ليصبح قادراً على تخريج عقليات مبدعة وقادرة في ضوء المعايير الدولية والعالمية للاعتماد وضمان الجودة بدون التضحية بعناصر هويتنا القومية وعلى رأسها تعلم وتعليم العلوم بلغتنا العربية دون إهمال إتقان اللغات الأجنبية والقدرة على الإطلاع على أحدث الإنتاج العلمي العالمي ومن ثم نقله إلى لغتنا العربية.

ولا ينبغي أن ننسى هنا أن مجتمعاً واعياً لا يكون إلا بعد القضاء على الأمية الأبجدية نهائياً، فنسف الأمية والقضاء عليها عبر خطة محددة، يعد شرطاً ضرورياً لإصلاح المجتمع وتحديث نظامه التعليمي.

ثالثاً: دعم البحث العلمي ونشر الثقافة العلمية، إذ أن دعم الدولة وكافة قطاعات المجتمع لتطوير البحث العلمي عبر توفير كل ما يحتاجه الباحثون العلميون لأبحاثهم من إمكانيات تكنولوجية ومادية أصبح ضرورة قومية ملحة. وينبغي أن تشارك في قيادة هذا العمل الوطني كل مؤسسات المجتمع المدني والشركات في القطاعين العام والخاص. فدور هؤلاء في دعم المشروعات البحثية هو ما سيؤدي بالضرورة إلى تطوير المنتجات المحلية في كل المجالات وجعلها في موقع يمكنها من المنافسة الدولية وكسب المزيد من الأسواق وجلب الكثير من الاستثمارات مما يكفل القدرة على دوام التحديث والتطوير تبعاً لنظم الجودة العالمية.

والحقيقة التي ينبغي أن نعيها في هذا الصدد هي أنه لا يمكن أن ينشط البحث العلمي في مجتمع لا يؤمن أفراده بالعلم وبدوره في الحياة. ولذلك فنشر الثقافة العلمية ضرورة ينبغي أن تضطلع بها كل المؤسسات الثقافية وكفانا تركيزاً على الثقافة الأدبية والفنية وحدهما.

رابعاً: إعادة بناء الثقافة العربية المعاصرة على محورين اثنين لا ثالث لهما ودون الدخول في مناقشة لم يعد لها قيمة مع دعاة الأصالة وحدها أو

دعاة العصرانية وحدها أو دعاة الجمع بين الأصالة والمعاصرة؛ المحور الأول هو الإحياء اللا محدود لعناصر التراث العربي والإسلامي ونشر ما لم ينشر منه حتى الآن وهو كثير ودراسته دراسة تحليلية ونقدية شاملة ومستمرة دون قيود أو حدود. أو المحور الثاني فهو الانفتاح التام على الثقافة الغربية المعاصرة بكل إبداعاتها ومنجزاتها. ولا تعارض هناك بين المحافظة على الهوية الثقافية بإحياء عناصرها وإبراز ما فيها من إيجابيات خلاقة وبين الاستفادة من منجزات الحضارة الغربية باعتبارها الآن الأكثر تقدماً والأفضل إنجازاً ومن ثم فإن الاستفادة منها ونقل كل نتاجها إنما يعني تلقائيًا نشر ثقافة التقدم. وحينئذٍ وحينما سنعمل على المحورين معاً سيدرك من لم يدرك بعد أن قيم ثقافة التقدم الغربية إنما هي بعينها قيم ثقافة التقدم التي كانت جوهر الحضارة العربية الإسلامية مع اختلاف واحد هو أن ثقافة التقدم الغربية قامت على تنحية الدين جانباً، بينما جعلته ثقافة التقدم الإسلامية أساساً جوهرياً ودافعاً لكل ما هو إيجابي وفعّال لخدمة الإنسان في حياته العملية الدنيوية.

وكم هو رائع وجميل أن يتشارك العلم والإيمان في صنع وإرساء دعائم التقدم للحضارة الإنسانية في مطلع القرن الجديد من بداية الألفية الثالثة.

الإسلام منافس للعولمة

قراءة في كتاب «ما بعد العولمة»

■ على سالم إبراهيم[1]

يتوقع د. مصطفى النشار في كتابه "ما بعد العولمة" انهيار عصر العولمة، حيث يقدم رؤية فلسفية على أرضية اشتغاله بالفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة من خلال قراءته لمستقبل التفاعل الحضاري مستخدماً لأول مرة مصطلح "ما بعد العولمة" تعبيراً عن رؤية تنبؤية بانهيار عصر العولمة وبداية دورة حضارية جديدة يقودها الشرق أي الصين وشرق آسيا هي القوة الأولى المرشحة لقيادة أو على الأقل الاشتراك في قيادة عملية صياغة نظام عالمى جديد أكثر عدالة وأكثر إدراكاً لأهمية التعددية الثقافية ولأهمية الحفاظ على الهويات الثقافية والاجتماعية المحلية وتحريك عملية الابداع والمشاركة في الثقافة والاقتصادى العالميين.

تتراوح الرؤى التنبؤية بين موقفين الأول يرى أنصاره أن صعود الصين وقدرتها على المنافسة الحقيقية سيكون مع نهاية الثلث الأول من القرن الحادى والعشرين وأنصار الرأي الثاني يرون أن مركز الثقل الحضاري بدأ ينتقل بالفعل من الغرب إلى الشرق الأسيوى بقيادة الصين وأن ثمة دورة حضارية جديدة بدأت التشكل فعلاً منذ العقد الأخير من القرن الماضي.

---

* الكاتب الصحفي بجريدة الأهرام- هذا المقال منشور بجريدة الأهرام بتاريخ 9-6-2003.

يعتمد المؤلف على رؤية لاثنين من كبار المتخصصين في الدراسات الاقتصادية الصينية هما : دانيل بورشتاين وارنيه دى كيزا يريان أنه بحلول عام 2024 وهو عام التنين في التقويم السنوى الصينى ستصبح الصين أول قوة عظمى حديثة في الألفية الجديدة بعد ان انفتحت على العالم وبدأت طريق الإصلاح الاقتصادى والسياسي ونجحت في تجاوز المشكلات السياسية والاقتصادية لقدرة قيادتها وشعبها الديناميكية على التكيف مع الأوضاع العالمية والنجاة من دخول صراعات مسلحة مع الدول الأخرى إضافة للنهج الصعب والناجح الذي اتخذته القيادة الصينية في ضم هونج كونج إلى الصين عام 1997م، مما سيمكنها من ضم تايوان أيضاً، والتي ستصبح بحلول التاريخ 2024 جزءاً متجدداً داخل الصين الفيدرالية وتضيف شريحة جديدة إلى اجمالى الناتج المحلى مثلما تضيف موارد بشرية مهمة تتمثل في كادر الإدارة الذي يعتبر ضرورة لتطوير الصناعات والخدمات المتقدمة.

يتنبأ العالمان الأمريكان بأنه بعد ثلاثين عاماً من التكوين الرأسمالى الشاق والكثيف المرتكز على معدلات ادخار عالية للغاية تبدأ الصين في الظهور كقوة تصديرية مهمة لرأس المال، وسيتحقق حلم الصين القديم لمئات الملايين من الصينيين حيث ستتحسن ظروفهم المعيشية تحسناً كبيراً ويصبحون ملاكاً للبيوت والأسهم.

يرى دانيل بورشتاين، وارنيه دى كيزا أن اليابان التي حاولت سنوات التودد إلى الغرب ستجد نفسها قد انزلقت أكثر في شرك الاقتصاد الصينى والمجال الأسيوى بمعنى أنهما يتنبأن بأن المصالح الصينية اليابانية ستشكل نقطة الارتكاز بالنسبة لأكثر من عشرة نظم اقتصادية أسيوية "للنمور الأسيوية الصغيرة" تربطها بالصين آلاف الخيوط، وهكذا وشيئاً فشيئاً يصبح القرن الحادى والعشرون هو قرن آسيا.

يستند د. مصطفى النشار إلى كتاب "ريح الشرق" للمفكر الكبير د. أنور عبد الملك الذي يرى أن انتقال مركز الثقل في المبادرة التاريخية

إلى آسيا الشرقية في مختلف المجالات (التنمية الاقتصادية، التكنولوجيا الانتاجية، التأثير السياسي والمعنوى) واستدل على ذلك باعلان "الشراكة الاستراتيجية" بين الصين وروسيا في ابريل 1997م حيث تُعد مقدمة لتوسيع رقعة المبادرة التاريخية إلى كوكبة من الدول التي ترفض هيمنة القطب الواحد أي الصين - روسيا - الهند - اليابان - ايران - كما استدل على ذلك أيضاً بدخول فرنسا في الطريق نفسه حيث دخلت "الشراكة التاريخية" مع الصين ودعت دول الاتحاد الأوروبى إلى الدخول هي أيضاً في شراكة ثنائية مع الصين بوصفها تمثل العامل الأكثر فاعلية في النظام الجديد.

ويضيف المؤلف بأن التاريخ سجل صعود الغرب على أكتاف الأسيويين بعد أن اشتروا لأنفسهم مقعداً في الاقتصاد العالمى الذي كانت تقوده آسيا، ثم اتبعوا ذلك بشراء مركبة كاملة في القطار الأسيوى، ستصعد آسيا الأن على اكتشاف الغرب، وهذا هو ما يحدث الآن فقد تلقف الأسيويون (اليابان والصينوالنمور الأسيوية الأخرى) عناصر التقدم التكنولوجى والرأسمالى من الغرب، ويعيدون الآن الكرة إلى ملعبهم من جديد بعد أن تسيدت أوروبا والغرب لمدة قرنين كاملين من الزمان.

يرى أيضاً أن الاقتصاد والنمو الاقتصادى يعتبر بمثابة رأس الحربة في قياس تقدم الأمم والشعوب الآن، فإن الصعود الاقتصادى لا يتم بمعزل عن الجوانب الأخرى بل تصاحبه نهضة علمية وفكرية شاملة وهذا ما يحدث بالفعل فصعود آسيا الأن يتم عبر تضافر عوامل شتى فكرية ودينية واجتماعية تتوافر لديها مما يمكنها من قيادة الركب الحضاري بالاشتراك مع الشعوب ذات العناصر المشتركة معها وهي في الأغلب الشعوب الآسيوية الأخرى، والشعوب الاسلامية والعربية.

يقول المؤلف: أن مستقبل مصر الحضاري مرهون بثلاثة عوامل متشابكة ينبغي أن نعمل فيها بشكل متواز ومتوازن وهي:

- البناء الذاتى لعناصر القوة اقتصادياً وعلمياً وفكرياً واجتماعياً وتكنولوجياً.

- التعامل بحذر مع آليات الهيمنة الأمريكية - الغربية على الواقع المعاصر - حتى لا تنجح قواها الغاشمة في إجهاض مشروعنا التنموى، وإجهاض قدراتنا الذاتية العلمية والتكنولوجية والاقتصادية قبل أن تستكمل نموها مستفيدة من نظيرتها في الغرب المتقدم والشرق اللاحق به الآن.
- البدء في إجراء حوار حضاري حقيقى مع بلاد الشرق الأسيوى لزيادة عوامل التقارب مع الصين واليابان وكوريا وماليزيا وسنغافورة والهند وغيرها من خلال ترسيخ أسس التعاون المشترك اقتصادياً وتجارياً وثقافياً وعلمياً وتكنولوجياً، وهذا الترسيخ لأسس التعاون المشترك لن يكون إلا بعقد اتفاقيات بشراكة متبادلة بين الدول العربية والإسلامية فرادى أو تجمعات مع الدول الأسيوية، ووضع هذه الاتفاقيات موضع التنفيذ وتنميتها وزيادة مجالاتها يوماً بعد يوم هو رهاننا على المستقبل، فالتقارب العربي - الآسيوى ضرورة تفرضها تحديات الواقع والمستقبل معاً، وينبغي أن يتم التقارب الفعلى مع دول الشرق الآسيوى في الوقت الذي لا ينبغي فيه فقدان التعاون مع دول الغرب الأوروبى كما ينبغي أن يتلازم ذلك بناء عوامل القوة الذاتية بتحقيق أُقصى استفادة من مواردنا البشرية والاقتصادية الذاتية من خلال التقارب بل التوحيد الضرورى لهذه القدرات ليس عربياً فقط وإنما أيضاً إسلامياً، فإزالة أي أسباب تعوق قيام الوحدة الاقتصادية وتكامل القوى البشرية العربية مسألة ضرورية في اللحظة الحاضرة، ومن ثم ينبغي كذلك إزالة أي أسباب تعوق التقارب العربي الإسلامى وخاصة مع دول الجوار إيران وباكستان والجمهوريات الإسلامة في الاتحاد السوفيتى السابق.

ويسترشد المؤلف ببعض الكتابات الغربية التي ترشح "الإسلام" ليكون يوتوبيا المستقبل باعتباره ديانة عالمية داعية لكل القيم الانسانية العليا فضلاً عن كونه أكثر الأديان القائمة توازناً في دعوته إلى المزج بين مطالب الروح، ومطالب الجسم بين دور الفرد ودور المجتمع، بين الاقتصاد الحر وتشجيع الاستثمار الخاص وبين التكافل الاجتماعي وتوجيه

رأس المال لخدمة أهداف المجتمع قبل خدمة مصالح الأفراد الذين يمتلكونه.

ومن الكتابات الغربية أرنولد توينبى الذي يُعد أول فلاسفة التاريخ الغربيين الذين تنبأوا بأن المنافس الأكبر للحضارة الغربية حال انهيارها حضارتان أسيويتان هما الحضارة الهندوكية وبوذية الماهايانا والحضارة الإسلامية، وتوقع أن هذه الحضارة الإسلامية تملك من المقومات ما يمكنها من السيطرة على العالم بوسائل تتحدى تصورات الغربيين، حيث قال في كتابه الشهير "مختصر دراسة للتاريخ" الذي نقله للعربية فؤاد شبل: أن الحضارة الإسلامية حضارة لن يجرفها تيار الحضارة الغربية لأن بها مقومات بقائها، وإذا ما اعترض على ذلك الفرد الأوروبى قائلاً في صلف : ماذا تنتظر من فلاح مصر أو حمال اسطنبول؟ فإن ذلك ما قاله جده الأغريقى بعد فتوح الاسكندر الأكبر للسوريان وتبين أنه قول خاطئ.

ويرى توينبى أن الحضارة الغربية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل بين أفكار المساواة والإخاء والحرية التي ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها الآن بالفعل والتي تشكل خطراً عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة، بينما طابع الحضارة الإسلامية الأصيل الاتساق بين الفكر بصدر المساواة إذا ارتفعت في أزهى عصورها فاستطاع أن يصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد مثل كافور الأخشيدى والمماليك.

من هنا فإن المؤلف يتوقع أن انتشار الاسلام بين الغربيين سيأتي من شوقهم إلى تلك النزعة اليوتوبية التي افتقدوها في ظل حضارة مادية أنهكتهم بالتركيز على الاشباع المادى الغرائزى، وهو تركيز مهما حقق الإنسان فيه من شهوات فإنه لابد طامح إلى المزيد، والمزيد في هذا الجانب يؤدى حتماً إلى ما لا نهاية له من المطالب حتى يتحول المرء إلى حيوان نهم أو يكاد.

والاسلام كبديل يوتوبى يمتاز بأنه جمع بين العقيدة الدينية الصارخة

النقية المؤكدة المصدر المدعمة بكل صنوف الأدلة الإيمانية والعقلية والعلمية على صحتها وقوة مبادئها، وبين التصريف الأمثل لشئون الدنيا بكل ما فيها من جوانب اقتصادية واجتماعية وسياسية على أساس من التوازن الأمثل بين تحقيق مطالب الفرد وتحقيق مطالب المجتمع في ظل علاقة مثلى بين الفرد والله من ناحية، وبين الفرد وغيره من البشر من ناحية أخرى.

إن الأمل اليوتوبى هو في النهاية رهان الإسلام في الانتصار على الحضارة الغربية أحادية الجانب، أن اعتناق فلاسفة من أمثال جارودى وغيره للإسلام إنما جاء بعد رحلة بحث عقلية طويلة مع كل العقائد والفلسفات المعاصرة غربية كانت أو شرقية، وانتهت رحلة البحث عند هؤلاء إلى أن العقيدة الأصح والأفضل والأشمل هي الإسلام، فكان إيمانهم بالعقل قبل أن يكون بالعاطفة أو كسباً لمصلحة، يوتوبيا حقيقية يحتمون بها من تعسف الحضارة الغربية وظلم أنصارها وعقم المبادئ التي تقوم عليها، خاصة وأن الاسلام هو الدين الذي يتيح للمؤمنين به أكبر قدر من حرية التفكير والعقيدة، وهو الدين الذي لا يرى في وجود الأديان الأخرى أو المذاهب الأخرى أي غضاضة، بل يرحب بها في ظل قوله تعالى ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ فضلاً عن كونه الدين الوحيد الذي يدعو إلى العلم والعمل بموجب العقل إلى أقصى مدى إنساني ممكن، وهو لا يضع أي قيود على حرية البحث العلمى وفهم العالم من منظور المنفعة للإنسان.

إن الأسس الصافية للعقيدة الإسلامية هي التي تحدى بها الإسلام عقل الإنسان الساعى إلى أفضل صورة ممكنة للحياة الانسانية وهي ذاتها التي ستجعل من الإسلام يوتوبيا بالنسبة لكل البشر الساعين دوماً إلى إدراك الحقيقة بشقيها الديني والدنيوى.

وقفة بين قرنين

قراءة في كتاب «بين قرنين»

■ إبراهيم عبد المعطى*

لقد هلل الكثير منا لمقدم الألفية الثالثة للميلاد، وكأنها جاءت من السماء لتقودنا إلى التقدم، وتجعلنا من الدول الراقية، التي تتمتع باقتصاد قوى، ومنذ عدة سنوات كانوا يبشروننا بقرب حلول عام 2000 علينا، وها هو العام الموعود قد وصل، لكنه لم يحقق لنا ما كنا ننتظره منه من أمنيات غالية، وذلك لأن من بشرونا بهذا السراب لم يتنبهوا إلى أن الزمن لا يصنع شيئاً للناس، وإنما يكون فقط شاهداً عليهم وعلى ما أنجزوه أو أفسدوه فيه، والنتائج تكون دائماً لمقدمات تدل عليها، فهل كانت هناك مقدمات مبشرة بنى عليها الحالمون الآمال التي خدعونا بها ؟!

ولا شك أن هناك الكثير من السلبيات التي يعانى منها المجتمع المصرى، ولسوء الحظ، نجد السلبيات تزداد مع مرور الأيام، ولا شك أنها تحتاج إلى وقفة من قبل المفكرين المخلصين الذين نحتاج منهم إلى إرادة قوية للتغيير، ومع الإلحاح والإصرار يمكن أن يتحقق المراد، وفي الكتاب الذي بين أيدينا تحت عنوان " بين قرنين : معاً إلى الألفية السابعة " للدكتور / مصطفى النشار يضع أيدينا على بعض السلبيات الكبرى في المجتمع، ويقدم لنا الحلول التي لا تحتاج إلا إلى أن يلتفت إليها

* الكاتب الصحفي بجريدة الوفد.

المسئولون، فهى غير مكلفة، بل إنها توقف كثيراً من الخسائر التي يتعرض لها الوطن، وتكاد تأخذ به إلى الهاوية، فالدكتور النشار يرى أن الصورة في الوقت الحالى مظلمة " فلا نزال نعيش حياة نعانى فيها من الفقر في كل شيء فقر في السياسات الداعمة للاستقلال والنهوض الذاتى والقادرة على تلبية حاجات الشعوب في ممارسة الحرية، فقر في الاقتصاد باعتمادنا على الآخرين دون الإستناد على قاعدة إنتاج حقيقية ! فقر في النظم التعليمية الحائرة بين تطبيق النموذج الأوروبى أو الأمريكى بما فيه من عيوب لا تتناسب مع قيمنا ومع قدرات أبنائنا وبيئاتهم، وبين الإبقاء على النظم التعليمية العقيمة التي تركز على الحفظ والتلقين ولا تساعد على التميز والإبداع !!، فقر في الفهم، فنتصور أن دخولنا العصر إنما يكون باستيراد آلياته والتلقى عنها، فنتصور مثلاً أن دخولنا عصر المعلومات يكون باستيراد أجهزة الحاسب الآلى والتدريب على استخدامها والدخول إلى شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت) بينما السؤال هو : لماذا كل ذلك؟ وما وجه الاستفادة من الجلوس أمام هذه الأجهزة وما تلقيه أمامنا من معلومات؟! ذلك لأنه كما يرى د. النشار- ليس الأهم جمع المعلومات أو الحصول عليها، وإنما كيفية الاستفادة منها، ولا شك أن كل ما سبق يدلنا على خطورة ما وصل إليه واقعنا من سوء في الأحوال وفساد في المعالجة، ولن تكون النجاة إلا بصدق النوايا وحسن التغيير.

بين قرنين:

الكتاب -كما ذكرنا- لا يتوقف عند وصف الواقع المظلم، وإنما يقدم أيضاً الحلول التي تحتاج إلى من يأخذ بها، ويرى المؤلف أننا نعيش في فترة تفصل بين قرنين، ويعطينا الأمل بإشارته إلى أن هناك فواصل زمنية كبرى قد تعانى فيها الأمم من الضعف ثم تعود مرة أخرى إلى القوة، ونبه المؤلف إلى أنه من الخطأ أن نقول الألفية الثالثة، والصحيح أن نقول الألفية السابعة، فنحن عندما نقول الألفية الثالثة فإننا نأخذ بالمنظور الغربى الذي يبدأ التقويم بميلاد السيد المسيح عليه السلام، بينما كان أول تقويم

في العالم وضعه المصريون قبل أربعة آلاف عام من التقويم الغربى، والتقويم المصرى يرجع بنا إلى بداية أول حضارة عرفتها البشرية، والوعى بهذا الأمر يعطينا الأمل في إمكانية النهضة والصعود مرة أخرى، وذلك حينما نأخذ بشروط النهضة وننطلق من ذاتنا، فالنموذج الغربى لا يصلح لنا، وينفعنا - فقط أن نأخذ منه ما يفيدنا ويتناسب مع ظروفنا، ولذلك نجد المؤلف يقول: "والحقيقة التي أراها بعين "الحدس العقلي" لا بعين "الواقع العملى التجريبي الراهن" أن ما يحدث من تفاعل مع هذه الآليات الغربية والأخذ بها لن يتعدى "التشكل الكاذب" المؤقت - على حد تعبير فيلسوف التاريخ الكبير أرنولد توينبى - ليعود بعدها الإنسان الشرقي سواء كان مسلماً عربياً أو هندوسياً هندياً أو كونفوشيا صينياً - ليعود هذا الإنسان شرقياً محافظاً على جوهره الحضاري الأصيل".

اللغة المظلومة:

لا توجد أمة ظلمت لغتها مثلما فعل العرب، فقد حاربوها حرباً شديدة في كل مواقعها وكأنها عار جدير بهم أن يتخلصوا منها، ولأهمية اللغة العربية والمحافظة عليها أفرد المؤلف إحدى مقالات الكتاب الثلاثين للحديث عن واقع هذه اللغة ومعاناتها، فقد ضاعت جهود رواد التنوير وعلى رأسهم رفاعة الطهطاوى إدخال العلوم الحديثة إلى بلادنا بلغتنا، حتى تعود كما كانت لغة للعلم والحضارة، فقد أدركوا أهمية تعريب العلوم، واهتموا بها اهتماماً بالغاً بالترجمة، أما في أيامنا هذه فإننا نلهث لكى يلتحق الأبناء بمدارس وجامعات اللغات، وكثيراً ما يكون الهدف التباهى أو ضمان الحصول على عمل مجز بعد التخرج، وفي ظل هذا الوضع تخسر اللغة العربية خسارة كبرى، وكما يقول المؤلف: "إننا نخنقها بأيدينا حينما نوافق كل يوم على إنشاء تلك المدارس الخاصة التي تعتبر اللغة الأجنبية هي اللغة الأولى، ولا تتورع عن أن تعلن أنها مدرسة إنجليزية أو فرنسية أو ألمانية والبقية تأتي !! وتطور الأمر فأصبحنا نوافق كذلك على إنشاء الجامعات الخاصة ونسمح بأن تكون لغة التدريس فيها

اللغة الإنجليزية، ومنذ فترة وجيزة وقع عقد إنشاء جامعة ألمانية... وهكذا انتهى بنا الحال إلى أن نعيش غرباء في وطننا، وهل هناك غربة أكثر من أن يصبح الأبناء غرباء في بلدهم فيتحدثون العامية المتهرئة، ولا يستطيعون نقل أي شيء مما يتعلمونه في مدارسهم وجامعاتهم إلى لغتهم وإلى ذويهم".

تطوير التعليم :

يتعلق بالقضية السابقة قضية من أهم القضايا هي قضية تطوير التعليم، فالتعليم عندنا - كما يشير د. النشار - يركز على ذاكرة الطالب ولا يركز على عقله، فالطالب يحمل في ذاكرته كمية من المعلومات يصبها في ورقة الامتحان، فالامتحان يقيس القدرة على الحفظ، ولا شأن له بالقدرة على الفهم والابتكار، وتقاس مهارة المدرس بقدرته على تلقين تلاميذه، ولكى يكون التطوير حقيقياً لابد من تغيير المناهج، بحيث تكون مهمتها الإرشاد، ثم يأتي المدرس الذي يشرح ويوضح الصورة لتلاميذه، ويرشدهم إلى ما يفيدهم من مراجع، وأن يتحول ارتياد المكتبة لديهم إلى عادة، وكما يرى المؤلف "إن تغيير نظامنا التعليمى وتطويره ينبغي أن يقوم إذن على أساس من تعويد الطالب على كيفية البحث العلمى وليس تلقينه النتائج العملية، وتدريبه على الاكتشاف والاختراع وليس تحفيظه تاريخ الاختراعات والاكتشافات، تعويده على استخدام المكتبة ومراكز المعلومات، وليس التركيز على حشو ذاكرته بمحتويات الكتب، فالذاكرة المثقلة هي أكبر معوق أمام الإبداع العقلى وقديماً قال أحد فلاسفة اليونان "إن المعلومات الكثيرة لا تكفى للفهم "فما بالنا بالإبداع!!".

وينبه المؤلف إلى بُعد غائب في التعليم، هو أننا نركز على جانب التخصص، فنركز على حاجة المجتمع أو سوق العمل، وننسى تخريج الإنسان المثقف ثقافة شاملة تمكنه من العمل في أي موقع، ويضرب لنا المؤلف مثالا بخريج الآداب الذي يمكن أن ينجح في العمل الإعلامى، في الوقت الذي يفشل فيه خريج الإعلام الذي ينغلق على المواد الإعلامية.

الرهان الفلسفي الحضاري
عند الدكتور مصطفى النشار

أ.د. عامر عبد زيد*

مقدمة: رهان الفلسفة

الرهان تبيان عن أهمية طرح المشكلة المتضمن تحليلها أو نقدها، والمشكلة هنا دور الفلسفة والفيلسوف في معالجة الواقع الذي يعيش في كنفه، فهو يميز المعالجة التي يقدمها الفيلسوف بالمقارنة مع غيره من النقاد: "معالجة الفيلسوف لهذه القضايا ولتلك المشكلات عادة ما تكون أكثر عمقاً وأبعد غوراً من نظرة الآخرين لها. فهو عادة لا يكتفي برصد ما يظهر على السطح، بل يتجاوز هذه الظواهر الظاهرة إلى ما ورائها، إنه لا يبحث فيها إلا باعتبارها نتائج لأسباب أعمق يكشف هو عنها فتكون بمثابة الحفر وراء تلك الظواهر وتحتها، وتكون بمثابة الجذور لشجرة ذات جذع وفروع وثمار". فالباحث هنا يغوص في تحديد مسار الفيلسوف من خلال التركيز على التمفصلات التي تربط بين اللحظات من خلال المنهج المعتمد في ربط لحظات مسار تفكير الفيلسوف فيمنحها معنى يكون بتلخيصه أفكار اللحظات السابقة ثم تأزيمها وأخيراً طرح السؤال.

* أستاذ الفلسفة... جامعة الكوفة... العراق ورئيس الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة.

وهذا المسار مختلف عن حال ومنهج الناس "فلا يهمهم في حياتهم إلا تلك الثمار وبالطبع فإن كانت الثمار ناضجة وجميلة فهم آكليها وسعداء بها. أما إن كانت الثمار فاسدة فهم يأنفون منها ويبتعدون عنها دون أن يشغلهم السؤال عن مسببات هذا الفساد. وإن بحثوا فهم يتوقفون عادة عند السبب المباشر دون أن يخوضوا في جذور هذا السبب ومسبباته هو أيضاً... إلخ "(1).

هذه السمات ليس بين الفيلسوف والناس بل بين المنهج عند الباحث العلمي من الناس عامة، إلا أن مايميز الفلسفة هو السبر والغور في المشكلات.

لكن يبقى أن من سمات الفيلسوف الموهبة والعمق في الرؤية التي تخلف دراية أعمق في التحليل والتأمل والاستبصار وهو ما لا يتوفر لغيره من الناس، وهنا تكمن أهمية الفلسفة.

الأطروحة والأطروحه المضادة: تستحضر معالجته بشكل غير مباشر الخطابات الغربية التي استلهمت التاريخ وفلسفته في تقديم صوره صراعية بين الحضارات تلك الصورة التي جعلت من المركزية الغربية ونظرية الأعراق الموجه الرئيس لها اذ جعلت من الغرب القطب الأوحد الذي يتخذ من الاستشراق وفلسفة التاريخ ونظرية العراق الموجه في نظرته إلى الآخر وهو يؤرخ لمسيرة الفكر في ظل خطاب كونيال استعماري متمركز حول ذاته وصولاً إلى نظرية صراع الحضارات التي جاءت في ظل صراع كوني يغلفه نفس عنصري أصولي في النظرة إلى الآخر المسلم بوصفه إرهابيًا، كانت هذه هي الأطروحة المضادة التي يعمل النص على إيجاد معادل بل أطروحه أكثر إنسانية منها،إنها أطروحة تقوم كما وضح لها الدكتور النشار بقوله: "علاقة الأنا بالآخر جدلية الحوار والتعايش الحضاري" لأنه عرف الحضارة انطلاقاً من هذه

(1) مصطفى النشار، فلسفة الحضارة، ط1، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، 2007.

الأطروحة بوصفها : "إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء".

مقومات الحضارة: إن الحضارة الإنسانية نتاج التفكير العقلي للإنسان، وهي ناتج سيطرة الإنسان بعمله على قوى الطبيعة أولاً، وسيطرة الإرادة العقلية للإنسان على أهوائه ونزعاته ثانياً.

فهذه الأطروحه أكثر إنصافاً في التعامل مع الآخر بوصفه شريكًا وليس تابعًا، وأكثر تمدن في التعامل مع البيئة التي جاءت الحداثة برغبة كاسحة من أجل الهيمنة عليها وجعلها تخضع إلى حاجات الانسان الغربي وأهوائه الاستعمارية ونظرته الاستهلاكية بحجة أهليته وتفوقه العرقي والعقلي الذي كان يقوده شعور بالتفوق وهو يرفع شعار إزالة الأسطرة من العالم، كان يساهم في الهيمنة عليه وإخضاعه وهو يتمركز حول ذاته الغربية...

هذه الأطروحة رسمت مسارًا صعبًا أدى إلى تشيئ العالم والهيمنة عليه وتهديد السلم العالمي الذي كان كانط يرسم له رؤية أكثر تنويرية، إلا أن الكونيالية أحدثت خرابًا وأدت إلى تأويلات مختلفة وظفت بها فلسفة التاريخ.

لكن أطروحة العملاق الدكتور النشار كانت ترصد الآثار السلبية برؤية فلسفية عميقة فقد رسمت مساراً مختلفاً للحضارة الإنسانية وذلك بقوله : "إن الحضارة الإنسانية فيما أرى أشبه بنهر كبير تتعدد منابعه وتفريعاته لكنه يسير نحو مصبه بالكثير من الخيرات لبني البشر. كل ما هنالك أن مصدر حياة النهر ومنابعه طبيعية، بينما البشر هم من يصنعون نهر حضارتهم بأيديهم وبتوجيه من عقولهم المبدعة".

هنا برؤية استشرافية يرى مسيرة الحضارات القديمة منها، والحديثة وصولاًإلى الاستنتاج الآتي: "وقد تطورت الحضارة الإنسانية عبر التقدم الذي أحرزه الغربيون منذ القرن السابع عشر وحتى الآن تطورًا هائلاً في

كل مجالات الحياة، وقد استفاد الغربيون بالطبع طوال هذه القرون بمشاركات وإبداع البشر في كل قارات العالم وقادوا ذلك بنجاح أحيانًا وبفشل أحيانًا أخرى".

رغم أنه يأخذ من فكرة المركزية في فلسفة التاريخ الحداثي أي فكرة (التقدم) إلا أنه يمنحها في سياق أطروحته دينامية أكثر انفتاحاً وإنسانية، عندما يجعلها خارج التشيئ الحداثي، وتدخل في تناقض مع توينبي ومنهجه في الحضارات يقول الدكتور النشار : "إن التقدم الحضاري للإنسان تقوده أفكاره؛ فالحضارة في كل دورة من دوراتها إنما تبدأ بفكرة يبتدعها البشر الذين يقودون هذه الدورة الحضارية أو تلك".

إلا أنه يتجاوز الأفق الغربي بالتأكيد على عامل جوهري في هذه الأطروحة وهو عامل كاد ينتفي في الأطروحة المضادة،إنه (العامل الأخلاقي)، بقوله : "إن الحضارة الإنسانية تقوم كما أشرنا إلى ذلك سابقًا على دعائم أهمها الفلسفة والعلم والأخلاق. وأي أمة تنجح في بلورة فلسفة جديدة أي تملك الرؤية الفكرية الجديدة المبدعة والخلاقة، ستكون لها من خلال ذلك فنونها وآدابها الأصيلة، كما ستكون قادرة على إبداع العلوم الجديدة، وفي ذات الوقت ستكون قادرة على تربية أبنائها وفق هذه الرؤية الجديدة متسلحة بلا شك بعقيدة دينية معينة سواء ابتدعتها أم استندت فيها على شريعة سماوية استلهمتها وآمنت بها".

وهو يرى أن هذا العامل الذي كان المحرك في دينامية الحضارة الإسلامية بكل تجلياته هو الدين فهو الفكرة المركزية في الحضارة الإسلامية وهو الكامن وراء انجازاتها العلمية والعسكرية والسياسية، إنه الدين بقوله : "فقد كان المؤرخ الإسلامي يعي تماماً أن الدافع الأكبر لهذه البطولات العسكرية كان الدين وكان إنكار الذات. إنهم حتى حينما كانوا يؤرخون لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يؤرخون له بوصفه نبياً رسولاً وليس بوصفه بطلاً سياسيًا أو قائدًا عسكريًا". ص34.

راهنية هذه الأطروحة :

الرهانية تكمن في أهمية الفيلسوف وهو يتناول الواقع وما فيه من مشاكل بشكل نقدي يسبر الأغوار ويتعمق في البحث عن الظاهر واللامفكر فيه أو المسكوت عنه، وهنا يأتي الرهان أي الموضوعات المهمة التي تجذب الفيلسوف وتدفعه إلى التأمل النقدي ومن الرهانات المهمه يأتي رهانان مهمان لهما كبير العلاقة بحياتنا هما :

المطلب الأول : رهان العلاقة بالآخر.

المطلب الثاني: رهان الأنا وما تعانيه من تخلف وتراجع فكري.

وتفصيل ذلك فيما يلي:

المطلب الاول : رهان العلاقة بالآخر

(جدل "الأنا" و"الآخر")

لذا كانت لهذه الظاهرة أسباب كثيرة شكلت بطانة نفسية خلقت حول الأخر صور Imageنمطية Stereotypeوتمثيل Mirepresent له قوالبه الجاهزة مما يجعله موضوعًا يتسم بالثبات "نجد أن عملية التنميط بوصفه تعميماً مبالغاً فيه حول سلوك أو سمات لأعضاء جماعات خاصة.فالتنميط العرقي racial والاثني Ethnic يمكن أن يكون إيجابياً أو سلبياً، وعلى الرغم من أنه كثيراً ما يكون سلبياً.

ونجد أن العمليات التنميطية تتكون من عمليات تصنيف للجماعة المختلفة عن الذات، وتبسيط لصفاتها بشكل مبالغ فيه وتعميم ثابت نسبياً وملئ بإحكام القيمة ويرتبط بالفئة كعلاقة ملاصقة لها ودالة عليها "[2] والتنميط يؤدي كما تشير الباحثة إلى اختراع Othering بوصف العملية

---

(2) فاطمة حمد المزروعي، تمثلات الأخر في أدب قبل الإسلام، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، 2007، ص49.

بجملتها لا تعدو كونها؛ إما موقف دفاعي عن النفس أو محاولة تحجيم الآخر لكن تبقى العملية ذات ثنائية بنيوية الذات Subject/ الآخر Other ومن هنا جاء مصطلح Otherness الآخرية إذ تشير إلى: التميز الذي يقوم به الإنسان ليفرق بين نفسه والآخر من حيث الاختلافات العقلية، والاثنية Ethnic والجنسية Sexual[(3)].

في ظل هذه الدولة تم التحول في خطاب الحداثة من خطاب التنوير الذي جاءت به الثورة الفرنسية إلى الخطاب الكونيالي القائم على الاستعمال والهيمنة من أجل البحث عن الأسواق والمواد الأولية والعبيد، من هنا تم وضع أو بوادر الاستشراق من أجل معرفة الآخر حتى يتم السيطرة عليه بعد الاستكشافات الجغرافية حيث خلفت تلك الأوضاع انقساماً إذ لا ينقسم العالم فقط إلى غرب وشرق، فهذا تقسيم تاريخي أساسه عقائدي وسببه النزاعات والحروب التي اندلعت على مر العصور والتي كونت الأحلاف والاستقطاب؛ ولكنه أيضا ينقسم إلى شمال وجنوب، وهذا تقسيم جغرافي أساسه اقتصادي يكون فيه الشمال هو الغني المزدهر والمتطور والجنوب هو الفقير النامي والمستضعف ولذلك تكونت العقد والصور المزيفة وتكاثرت الانتقادات باحتقار ومخادعة دول المركز الموجودة في الشمال وخاصة في أوروبا وأمريكا الشمالية وشمال آسيا ممثلة في الاتحاد الروسي واليابان لدول الأطراف ومناطق الظل الموجودة في الجنوب وخاصة في إفريقيا وأمريكا الوسطى واللاتينية وجنوب آسيا وشرق أوروبا وجنوبها.

نحو بناء معرفة مشتركة:- وقد كانت البداية في معالجته لهذا الآخر من خلال تقديم السؤال الآتي: ما الأنا والآخر؟ وقد جاءت الإجابة بالشكل الآتي: "الأنا " : "المقصود بالأنا هو الأنا المصري - العربي - الإسلامي - الشرقي، بهذا الترتيب التصاعدي نحو الدائرة الأكبر انطلاقاً

(3) المرجع نفسه، ص37.

من الدائرة الوطنية - القومية الأصغر". وهي بنظره تتمثل بكونها هي "أنا" حضارية بنت أول الحضارات البشرية على أرض مصر القديمة وصاحبها حضارات الشرق القديم الخمس الكبرى؛ الحضارة الآشورية - البابلية الحضارة الهندية، الحضارة الفارسية والحضارة الصينية. فهذا التأكيد الذي يقدمه العملاق الدكتور النشار يقوم على تحديد صفات الهوية الحضارية وهي بالتأكيد ليست عرقية بل حضارية تبدأ من الشرق القديم إلا أنها توقف عند مهماز مهم وهو التوحيد "بين البناء الحضاري المدني - التقني - المادي وبين البناء الأخلاقي - الديني، فلم تفصل بين العقيدة الدينية الأخلاقية وبين السياسة بل كانت في المقام الأول حضارات أخلاقية تقوم في بنيتها الأصيلة على احترام الآخر بقدر احترام الذات أعني أنها قامت على أساس عدم التمييز بين البشر كافة واحترمت وجودهم وقدرت إنجازاتهم".

إن الفيلسوف النشار يؤكد على معيارين مفقودين في الحضارة الغربية هما : الأخلاق واحترام الآخر، وهي معايير مهمة في تناول الدكتور النشار وهو يعمل على الحفر في المتن الحضاري الشرقي الحكيم الأخلاقي المتسامح، يحاول أن يؤسس إلى مايتجاوز الاحتباس الذي تعيشه علاقة الأنا بالآخر وما تعانيه من تخلف وهيمنة الفاقة وثقافة العنف التكفيري.

رغم أنه يؤكد أن هذه الرؤية لم يغب عنها البعد الصراعي التي عاشته تلك الحضارات القديم من حروب إلا أنه يؤكد أيضاً : "إلا أن هذه الحروب لم يُسفر عنها مطلقًا استعباد الآخر أو النظر إليه نظرة استعلائية دونية، ولم تكن بأي حال حضارات عنصرية تمجد الذات وتنفي الآخر أو تحتقره. كما أنها لم تكن أبدًا بادئة بالعدوان، بل كانت دومًا حريصة على حسن الجوار، وعلى التعاون الإيجابي الخلاق مع جميع البشر وجميع الدول، ففي مصر القديمة تم عقد أول معاهدة في التاريخ بين رمسيس وخاتوسيل، وفيها مدت مصر بحضاراتها الرائدة وإمكانياتها التقنية العالية

يدها لكل من أراد أن يتعلم منها وأن يستفيد، فكانت تستقبل الأجانب من كل صوب وحدب، ومن المعروف أن معظم علماء الحضارة اليونانية وفلاسفتها قد تتلمذوا على الحضارة المصرية القديمة "وهو أمر يظهر في نظرتها إلى الآخر وتبعيتهم لها في مدنيتها".

ثم إنه يقف عند مفهوم مقابل الأنا هو "الآخر" فيقدم له توصيف يتفق مع تلك المقدمات التي تستحضر نقيض ما جاءت به الكونيالية من عنف واقصاء فيُعرف بالقول : " أما "الآخر" فهو الإنسان الغربي بداية من صانع الحضارة اليونانية القديمة حتى صانع المدنية الأوروبية والأمريكية في عالم اليوم".

ويبدو أن فيلسوفنا يتقبل الفهم الذي قدمه الغرب الحديث والمعاصر بوصفه بنية متجانسة وهو وريث الحضارة اليونانية والمسيحية، في حين أن هذا الكلام فيه نقود كثيرة فالحضارة اليونانية أكثر قرباً من الحضارات الشرقية القديمة والإسلام منها من الغرب المسيحي ؛ لكن الدكتور النشار هنا يقدم إلى هذا الغرب نقداً من خلال تقويم مسيرته في علاقته بالذات فيقول فيه : "إنه ذلك الإنسان الذي زرع "العنصرية" منذ فجر حضارته حينما استولى على الإنجاز الحضاري لحضارات الشرق القديم وبلورها في علوم وفلسفات ذات طابع نظري عقلاني في بلاد اليونان القديمة ثم تناسى ذلك فادعى كاتبوه - باستثناء قلة من المنصفين القدامى - أنهم نقطة البدء في الفلسفة والعلوم، فهم أول من أطلقوا لفظة Philo Sophia وهم أول من صاغوا نظرية هندسية على يد فيثاغورس، وهم من وضعوا أول صورة لمنطق التفكير الإنساني على يد أرسطو، كما كانوا أول من صنع أسس الفكر المثالي وأول نظريات فلسفية متكاملة على يد أفلاطون وأول من قاموا بفصل العلوم عن الفلسفة بدءاً من انفصال علم الرياضيات على يد أقليدس" .

هنا يقدم إلى نقد التمركز الغربي حول نفسه ويعمل حذف وتناسي الجهد الشرقي في تكوين أو التمهيد للمنجز اليوناني، طبعاً هنا الدكتور

النشار لايفصل بين التصورات اليونانية والتصورات التي جاءت بها المركزية الأوربية بكل امتداداتها العنصرية التي اعتمدت على نظرية الأعراق بقوله: "إذا كان ذلك كذلك في الزمن القديم، فهو لم يختلف مع بداية عصر النهضة الغربية الحديثة حيث اقتبسوا كل المنجزات الحضارية للعالم الإسلامي خصوصاً والشرقي عموماً وبدأوا منها عصر نهضتهم، فأصبح جاليليو وكبلر ونيوتن هم مؤسسوا علم الطبيعة الحديث وليس العلماء المسلمون. وأصبح فيكو وليس ابن خلدون هو مؤسس علم وفلسفة التاريخ، وأصبح المنهج العلمي التجريبي هو نتاج أفكار بيكون ولوك وميل من فلاسفة الغرب المحدثين وليس نتيجة للتقدم العلمي الذي أحرزه العلماء العرب بفضل استخدام جابر بن حيان وأبو بكر الرازي والحسن بن الهيثم وغيرهم لهذا المنهج العلمي بكل مسلماته وخطواته ومراعاة الدقة في نتائجه! كما أصبح المنهج العقلي الاستنباطي هو نتاج عبقرية أبي الفلسفة الحديثة ديكارت وتناسوا تأثره بالفكر العقلاني الإسلامي ونقله لعبارة الغزالي "الشك أول مراتب اليقين"!".

فهو هنا يبين المنجز الشرقي القديم منه والإسلامي ودوره في تحقيق التحورات الحضارية المهمة والذي تعرض إلى الحذف والتناسي من قبل الآخر الغربي، هنا النشار ينطلق من أجل تقويم تلك العلاقة بين الغرب والشرق على أساس الإعلان العالمي لحقوق الانسان بالآتي: "لما كان الإقرار بما لجميع أعضاء الأسرة البشرية من كرامة أصيلة فيهم، ومن حقوق متساوية وثابتة يشكل أساس الحرية والعدل والسلام في العالم، ولما كان تجاهل حقوق الإنسان وازدراؤها قد أفضيا إلى أعمال أثارت بربريتها الضمير الإنساني. وكان البشر قد نادوا ببزوغ عالم يتمتعون فيه بحرية القول والعقيدة والتحرر من الخوف والفاقة كأسمى ما ترنو إليه نفوسهم ولما كان من الجوهري العمل على تنمية علاقات ودية بين الأمم، ولما كان من الأساس أن تتمتع حقوق الإنسان بحماية النظام القانوني إذا أريد للبشر ألا يضطروا آخر الأمر إلى اللوذ بالتمرد على الطغيان والاضطهاد، ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أعادت في الميثاق تأكيد

إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الإنسان وقدره وبتساوي الرجال والنساء في الحق، وحزمت أمرها على النهوض بالتقدم الاجتماعي وبتحسين مستويات الحياة في جو من الحرية أفسح، ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالعمل بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان تعزيز الاحترام والمراعاة العالميين لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ولما كان التقاء الجميع على فهم مشترك لهذه الحقوق والحريات أمراً بالغ الضرورة لتمام الوفاء بهذا التعهد فإن الجمعية العامة تنشر على الملأ هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بوصفه المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب وكافة الأمم، كما يسعى جميع أفراد المجتمع وهيئاته واضعين هذا الإعلان نصب أعينهم على الدوام، ومن خلال التعليم والتربية إلى توطيد إحترام هذه الحقوق والحريات وكيما يكفلوا بالتدابير المطردة الوطنية والدولية الاعتراف العالمي بها ومراعاتها الفعلية فيما بين شعوب الدول الأعضاء ذاتها وفيما بين شعوب الأقاليم الموضوعة تحت ولايتها على السواء"[(4)].

فإن الفيلسوف النشار ينطلق من هذه الديباجه فيقول : "ولست أريد من "الآخر" الغربي سوى أن يعاملني وفق هذه الوثيقة الدولية بكل شفافية وبكل إخلاص"[(5)]. وانطلاقاً من تلك الوثيقة فإنه يقدم رؤية جديدة تستنبت تلك الوثيقه وتعمل على تأصيلها من خلال تقديم البديل عن العنف الذي أقامه الغرب ضد الآخر الشرقي فجاءت رؤيته البديلة تقوم على البحث في "أسس بناء المعرفة المشتركة للحضارة الإنسانية"، أي البحث عن قواسم مشتركة ممكن أن تكون من أجل بناء رؤية تقوم على المساواة بعيداً عن

(4) نقلاً عن http://www.rrw.org/arabic/un-docs/text/undhr.htm
وانظر كافة مواد هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في نفس الموقع على شبكة الانترنت.
ويمكن الإطلاع على دراسة نقدية له في كتاب د. مصطفى النشار: حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م.

(5) انظر مصطفى النشار، ص51.

الخطابات العربية القائمة على التمركز الأوربي كما جاء في نظرية الأعراق وتجلت في الخطاب الاستشراقي وفلسفة التاريخ، وهذه الأسس تتمثل : في :

(أ) الأصل الواحد للبشر: هنا يأتي التصور البديل على الميراث المشترك بين الأديان التوحيدية بوصفها كلها تعود إلى آدم فيقول: "لا شك أنه من الضروري أن يتذكر الإنسان في كل وقت وفي أي مكان أنه لم يُخلق وحده في هذا العالم، كما أنه لم يُخلق مميزًا عن غيره من بني البشر؛ فالبشر جميعاً لآدم وآدم من تراب" إلا أنه يعمل على التجذير إلى ماهو أبعد من هذا عندما يعود إلى فهمه للهوية الحضارية يحاول الجمع بين فهم التوحيد والفهم المصري عن الحضارة العالمية فيقول "فقد أدرك البشر منذ إخناتون الملك والفيلسوف المصري القديم إمكان أن يتحد البشر في دولة عالمية واحدة وأن يخضعوا لقانون عالمي واحد وأن يؤمنوا بإله واحد وكان هذا هو حلمه الأكبر الذي حلم به وعمل على تحقيقه".

فإنما يبحث عن أصول هذه الرؤية التي تمظهرت بأشكال متنوعة، ولعل آخرها ما جاء به كانت حول السلم وتجلى في قانون جون رولز[(6)]، وما جاءت به أفكار العولمة من تصورات عن العولمة، إلا أن الدكتور النشار يحفر في تاريخ الأفكار فيجد أنها تمظهرت في دعوات منها : "كانت دعوة الكلبيين من تلاميذ سقراط، كما كانت فكرة فلاسفة الرواق عن الأخوة العالمية والمساواة بين البشر وحلمهم بدولة عالمية واحدة يسود فيها المساواة بين البشر وتتوحد أهدافهم ومصالحهم في ظل قانون عالمي واحد هو القانون الطبيعي ذا الأصل الإلهي. ولا يخفي علينا أن الديانتين السماويتين الكبيرتين في العالم وهما "الإسلام" و"المسيحية" وكذلك الديانات الأخرى كالبوذية والكونفوشية بها نفس الدعوة إلى المساواة بين

(6) انظر: جون رولز: قانون الشعوب، ترجمة ناطق خلوصي، بيت الحمة، ط1، بغداد، 2006.

البشر. ونفس الدعوة توصل إليها الفلاسفة المحدثون منذ عصر التنوير، وهي التي تضمنها بلا شك الميثاق العالمي لحقوق الإنسان سواء في ديباجته أو في بنوده كما أشرنا فيما سبق". من هنا فإنه يحاول اكتشاف أصول متنوعة كلها تبين هذه الرؤية التي تتمثل بالعودة إلى إحياء الاعتقاد بالأصل الواحد للبشر فهو يراها مسألة ضرورية.

أما البعد الثاني الذي يسوقه فهو يقوم على الاعتراف بالاختلاف بوصفه وليد البيئة التي ظهرت تلك الثقافة فيها : "اختلاف الهويات الثقافية باختلاف البيئات والمعتقدات" فهذه النقطة تعزز السابق ولا تنفيها فالإيمان المطلق بالمساواة بين البشر كنتيجة طبيعية للأصل المشترك والواحد لهم لا ينفي أن كل مجموعة منهم قد التقت ونشأت في بيئة جغرافية مختلفة، ومن ثم فقد تفاهموا بلغة معينة وتوصلوا إلى عقيدة معينة حول الوجود وتعايشوا معاً بعادات وتقاليد معينة.

فالعالمية كما تطرحها العولمة تتمثل بدمج وإلحاق ثقافات العالم بالثقافة الغربية وعلى وجه الخصوص تلك الثقافة الاستهلاكية والتي يراد لها أن تكون مقياس التحديث والكونية، فهذا الأمر غير مبرر فإن البديل الذي نجده في فكر الدكتور النشار يقوم على احترام الخصوصيات الحضارية ؛ لأنها بنظرة "عميقة الجذور لدى كل شعوب العالم، وأن هذه الهوية الثقافية لا يتنازل عنها أصحابها بسهولة خاصة إن كانت عناصر هذه الهوية لها عمق تاريخي طويل وتتعلق بمعتقدات دينية وأخلاقية مختلفة ومتمايزة. ومن ثم فإن علينا أن نؤمن جميعاً "الأنا" و"الآخر" بالتنوع الثقافي الذي يميز الحضارة البشرية عبر عصورها المختلفة. وأن ذلك التنوع هو مصدر ثراء هذه الحضارة ولم يكن أبداً مصدراً للقلق أو سبباً للاضطراب أو للصراع". فهذه معالجة تقابل ثقافة التشيئ والاستهلاك.ويكمل هذه النقطة بالنقطة الثالثة وهي تحارب التوازن وتحارب التهميش والإقصاء الذي تمارسه العولمة وتقدم بديل إنها : "التكافؤ الثقافي والحضاري" فهي مكملة لماسبق وتحقق إنشاء فضاء عمومي عالمي يقوم على التواصل والتشاور لكن ضمن قواعد متوازنة وهو يقول عنها : "في

اعتقادي أن أهم أسس بناء المعرفة المشتركة بين "الأنا" و"الآخر" الإيمان بأن لدى كل مجموعة من البشر كما قلنا ثقافة متميزة وروح حضارية مختلفة، وأن هذه الثقافة المتميزة والروح الحضارية المختلفة لدى أي شعب أو أي أمة تتكافئ مع ما لدى الشعوب أو الأمم أو الجماعات البشرية الأخرى، تتكافئ معها في القيمة بالمعنى المنطقي والعقلي، وكذلك بالمعنى الأخلاقي والاجتماعي والسياسي".

أما النقطة الرابعة فهي "شيوع خطاب "الوحدة" الحضارية وإلغاء التصنيفات العنصرية" هذه النقطة هي تكثيف للنقاط السابقة، وبها تكتمل غايته في الحقيقة الوحدة الحضارية وفعالية التطور التي أسس لها منذ البداية فيقول: "فالحقيقة أن بشر الشمال لا يختلفون عن بشر الجنوب إلا في الظروف الطبيعية أو البيئية التي نشأوا فيها. وهذه الظروف بما تعنيه من مناخ طبيعي مختلف ومقدرات مادية متباينة لا تعني مطلقاً أن أولئك يتميزون عن هؤلاء أو أن هؤلاء أفضل أو أكثر ذكاء من أولئك".

حتى يكتمل خطابه في إرساء تلك الوحدة الكونية الجامعة والتي يبدو معها "أن تلك المعرفة التي تزيح أي فواصل بين "الأنا والآخر" وتجعل من الممكن إذا خلصت النوايا وصدقتها الأقوال والأفعال إقامة حضارة مشتركة هدفها رخاء الإنسان، أي إنسان أيًّا كان موضعه أو لونه أو دينه".

بهذا يكون تناول قضية من القضايا الراهنه وقدم توصيفاً لها مبين العوائق التي تواجهها واقترح لحلول لها في تصويب العلاقة بين الذات والآخر.

المطلب الثاني: رهان الأنا وما تعاني من تخلف وتراجع فكري

بعد أن تناول الدكتور النشار علاقتنا بالآخر فإنه يتوجه إلى الشطر الآخر من الجدلية أي الذات وهي الرهان المهم في إحداث التحول المطلوب كما أسماه هو "أمراض المجتمع المصري".

في مجال بحثه عن العوائق، فما يفعله إزاء هذا الحال إنما هو ذاته مافعله إزاء علاقتنا بالآخر من خلال تشخيص الأخطاء، فإنه يجد أن هذه الأرض عطشى إلى العدالة، وهي ما كانت موجودة في مصر منذ فجر التاريخ "بكلمة واحدة هي الماعت Maat، تلك الكلمة السحرية التي كانت سر أسرار الاستقرار والإبداع الحضاري لدى المصريين القدماء، فقد تحلقت حولها أفعالهم وأقوالهم وطموحاتهم في آن معاً، كانت هي مطلب الشعب وعهد الساسة والحكام وأنشودة الحكماء والمفكرين.

إن الماعت تعني في آن واحد العدالة والنظام، ولتلاحظ معي أيها المصري المعاصر أسبقية العدالة على النظام وشمول الكلمة". فهذه العدالة سمة مهمة في فلسفة الحقوق،لهذا فإن غيابها يعني هدم لهذا النظام والنسق العلمي في الوعي الجمعي ومن أهم نتائج هذا الغياب هو هدم تلك القيمة العليا في نظام الحقوق والتي شخصها الدكتور النشار في الأسباب التالية:

الوجع الأول: غياب العدالة والنظام (الماعت) :الهيروغليفية للمعنيين معاً بهذا الترتيب، فالعدالة إذا تحققت بين الجميع وارتضى بها كل فئات المجتمع وطوائفه واطمئنوا إلى أنه لا فرق هناك بين حاكم ومحكوم في تطبيق القانون والالتزام به كان من الطبيعي أن ينتظم الجميع في أداء أعمالهم والأدوار الموكولة إليهم وأن يتناغم الأداء فيتحقق الانضباط والجدية ويعم الخير على الجميع وتنظم حركة المجتمع متجهة وجهة واحدة تنشد الخير للجميع.إن غياب النظام إذن وشيوع الفوضى إنما هو نتيجة طبيعية لعدم احترام القانون من كبار القوم قبل صغارهم، من الأثرياء قبل الفقراء، من السادة قبل الخدم، من الأقوياء قبل الضعفاء[7].

الوجع الثاني : انهيار سلم القيم التقليدي :من المعروف أن المجتمع المصري طوال تاريخه من المجتمعات التي بنت حضارتها على الأخلاق والانضباط الأخلاقي المعتدل، فقد اكتشف المصريون معنى الأخلاق،

---

(7) النشار المصدر السابق، ص169.

ومعنى الضمير الإنساني وأدركوا أن حياتهم الاجتماعية والسياسية أساسها السلوك المعتدل القويم والتحلي بكل الفضائل، لكن المجتمع المصري اليوم قد أضحى مشغولاً وملتحفاً بقيم استهلاكية تميل إلى الإشباع الشهواني - الجسدي وليس إلى إشباع العقول. إن ذلك اللهاث وراء هذه الإشباعات المادية جعل القيم الأخلاقية الإيجابية تنزوي بعيداً، فالقيم الأخلاقية كما يقول علماء الاجتماع ما هي إلا انعكاس للأسلوب الذي يفكر به الناس في سياق ثقافي معين وفي فترة زمنية محددة(8).

الوجع الثالث: غياب الثقافة العلمية وشيوع ثقافة التخلف: إن مجتمعنا يئن الآن تحت وطأة شيوع ثقافة التخلف بكل قيمها السلبية، فأفراده في معظمهم يعيشون صباح - مساء ثقافة "الأنا مالية" واللامبالاة، الوصولية والمحسوبية، الرشاوي والفساد المالي والإداري بكل صوره. وهذه القيم السلبية هي نتيجة طبيعية لمجتمع غاب عن أفراده عناصر الثقافة العلمية التي هي أساس ما أسميه دائماً "ثقافة التقدم" ؛ فهذا هو إخناتون الملك المصري الذي حكم مصر في حوالي القرن الرابع عشر قبل الميلاد يقول في بردياته التي اكتشفت في تل العمارنة: "إن العلم هو أول أركان الإيمان بالخالق، لقنه الله للإنسان بالخط والقلم، وعن طريق المعرفة بالقراءة والكتابة يتفتح عقل الإنسان لتقبل علوم المعرفة المقدسة وينفتح قلبه للإيمان بالخالق" كما يقول أيضاً: "إذا أردت أن تورث ابنك ميراثاً لا يفني فورثه العلم، فالعلم هو الثروة التي تزداد كلما أخذت منها، ولا تورثه المال، فالمال هو الثروة التي تنقص كلما أخذ منها"(9).

الوجع الرابع: إهدار طاقات الشباب وعرقلة حركة الأجيال : إن

---

(8) م، ن، ص173-174؛ وانظر بواسطته: انظر: د. أحمد مجدي حجازي، الفوضى الأخلاقية والواقع المصري المعاصر، بحث منشور بكتاب "الفلسفة التطبيقية-الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة" تحرير د. مصطفى النشار، الدار المصرية السعودية بالقاهرة، 2004م، ص285.

(9) ن، م، ص177، وانظر: نقلاً عن د. سيد كريم، الحكم والأمثال في الأدب الفرعوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، منشورات مكتبة الأسرة 1997 م، ص126.

شرطاً ضرورياً يعلمه الجميع هو الأهم في صنع تقدم الأمم وتطور فعلها الحضاري هو الاستثمار الأمثل لطاقات شبابها والحرص على الاستفادة من كل إمكانيات هؤلاء الشباب الجسمانية والعقلية. إن الحقيقة التي ينبغي أن يدركها كل من يعنيه أمر تقدم مجتمعه أو نهضته من كبوته هي أنه لا نهوض ولا تقدم إلا بالشباب، وبث الثقة في نفوس هؤلاء الشباب والثقة في إمكاناتهم المبدعة وقدراتهم العقلية الابتكارية(10).

الوجع الخامس : تناقض الأقوال مع الأفعال :إن من أبرز أوجاع مجتمعنا المعاصر هو غلبة الأقوال على الأفعال في أحيان كثيرة؛ إذ يكثر بين المصريين في كافة طبقاتهم ومستوياتهم الاجتماعية وفئاتهم الوعود القولية وخطاب التطمين والإجادة والإتقان، والحب والتعاون، والارتقاء في الأداء سواء كان في مجال الزراعة أو الصناعة أو حتى في مجالات البحث العلمي. مجتمعنا يعيش على الكلام و"كله تمام" على صعيد الخطاب النظري في مجالات الحياة! وكم كان نزار قباني شاعر العربية المعاصر الشهير بليغاً في التعبير عن هذا المرض الموجع في المجتمعات العربية حينما قال "مقتلنا يكمن في لساننا - فكم دفعنا غالياً ضريبة الكلام" وكم كان بليغاً حينما عبّر عن حالة الانفصال بين الأقوال والأفعال: "إذا خسرنا الحرب... لا غرابة. لأننا ندخلها بكل ما يملكه الشرقي من مواهب الخطابة... بالعنتريات التي ما قتلت ذبابة. لأننا ندخلها بمنطق الطبلة والربابة"(11).

الخاتمة:

لقد كانت أوجه النقد تلك تشخيص لجانب مهم من جوانب العطب في الواقع المصري والعربي فهو كان يضع يده على عوائق مادية ومعنوية في طريق التنمية المادي والمعنوي فهو يربط بشكل جدلي بين المادي

---

(10) ن، م، ص183.

(11) ن، م، ص186.

والمعنوي، بين الحضارة والثقافة، ويعطي الجانب المادي أهمية مثلما يعطي للجانب المعنوي بوصفه رأسمال رمزي في إحداث التحول مع ربطه القديم بالحديث ضمن رؤية حضارية، وهي رؤية متفائله تعتمد طاقيات التفكير الابداعية والاستراتيجية معاً لهذا نجد الدكتور النشار بعد هذا يطرح السؤال المهم الآتي : ماذا لو أصبح الحاضر ابناً للمستقبل؟

طبعاً سؤال دينامي فاعل أن نبتعد عن المثالية وأن نبدأ بنقد الحاضر من أجل التمهيد للمستقبل.

نحو بناء حضارة عربية بأصول إسلامية
قراءة في فكر الدكتور النشار

د.محمد ممدوح عبد المجيد*

تمهيد:

السؤال الذي كان ولا يزال سر معاناة الجنس البشري بأسره منذ أن خلق آدم...

من يحكم الناس؟ الأقوى عقلاً أم الأقوى بدناً؟!

طرح السؤال بهذه الطريق يُفضى إلى القناعة التامة بأن الجنس البشري يعيش معاناة قد تتمثل في الصيغة التالية "وعد من لا يملك لمن لا يستحق"، بمعنى تسلط الأقوى جسداً وبالتبعية نفوذاً على الأقوى وتبعية العقل للجسد، وهي الكارثة الكبرى التي تدفع البشرية ثمنها كل يوم أرواحاً بريئة تذهب سُدى بسبب مجموعة من الغوغائيين الذين يتسلطون على البشر.

هذه المعضلة، هي عينها التي حاول أفلاطون تقديم حل جذرى لها منذ القدم، وذلك في صيحته الشهيرة حكم الفلاسفة، إشارة منه إلى ضرورة خضوع الجسد للعقل، فصرخ قائلاً "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكاً

* دكتوراة الفلسفة اليونانية... جامعة القاهرة...

في بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكاً وحكاماً فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة في فرد واحد، وما لم يحدث من جهة أخرى أن قانوناً صارماً يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إدارة شئون الدولة، ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ حدة الشرور التي تصيب الدولة، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله،وما لم يتحقق ذلك، فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمناها أن تولد أو يكتمل نموها"(1).

ثم تُبعث هذه الإشكالية في العصر الحديث من جديد على يد ديكارت، حيث يناشد العقول بكل وضوح بقوله "إن الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإنما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم بها الله على بلد من البلاد أن يمنحه فلاسفة حقيقيين"(2).

ثم يوضح ديكارت أهمية التفكير في صناعة الحكمة للكائن المفكر بقوله "إن المرء الذي يحيا دون تفلسف لهو حقاً كمن يظل مغمضاً عينيه لا يحاول أن يفتحهما، ولا يمكن أن يقارن التلذذ برؤية كل ما يستكشفه البصر، بالرضى الذي ينال من معرفة الأشياء التي تنكشف لنا بالفلسفة، إنه لا جرم أن تكون الحكمة هي القوت الصحيح للعقول، فإن الذهن هو أهم جزء فينا، وطلب الحكمة لابد بالضرورة من أن يكون همنا الأكبر"(3).

وذات الإشكالية أيضاً، قوة العقل أم قوة البدن !! هي تلك التي ابتعثها مؤخراً المفكر العربي العظيم الدكتور مصطفى النشار، وتمثل عنده السؤال في إشكالية أعمق، وهي محاولة تأصيل الهوية، فيصنع المعادلة

---

(1) أفلاطون، محاورة الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1986م، فقرة 473، ص379.

(2) ديكارت، مبادئ الفلسفة، نقلاً عن د. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، سلسلة مشكلات فلسفية، مكتبة مصر، القاهرة، ص1967م، ص6.

(3) نفس المرجع ص6.

العقلية بكلمات واضحة في قوله "إن لكل أمة تريد التقدم في المستقبل طريقاً يحدده في البداية قادة الفكر فيها سواء كانوا من الفلاسفة أو العلماء، أو حتى من الأدباء أصحاب الرؤى النقدية والنبؤات التي تستطلع المستقبل، لقد قدم بتاح حتب وايبوور واختانون وأمينموبى في بردياتهم أورجانون التقدم للأمة المصرية في عهد الفراعنة، وقدم كونفوشيوس أورجانون التقدم للأمة الصينية منذ فجر تاريخها وربما حتى الآن"[4].

وكأن الدكتور النشار يُعيد اكتشاف الطريق من جديد، طريق صناعة النهضة، ذاك هو ذاته طريق صناعة الفلسفة، وكأن الفلسفة والنهضة قرينان لا يفترقان.

ثم تحتدم المشكلة وتصبح أكثر تأزماً في فكر الدكتور النشار، ذاك أن هذا العقل الذي هو الخلاص، أصبح هو ذاته المعضلة التي تقف حجر عثرة في طريق التقدم، حيث صنع الصراع العقلى بين المفكرين رفضاً عند العامة، وفتوراً عند الشعوب، وتلك هي الأزمة الحقيقية التي يحاول الدكتور النشار تقديم بديل لها، محاولاً الخروج من تلك الأزمة التي صنعها العقل، يقول الدكتور النشار في توصيف تلك الأزمة ما نصه : "إن استجابة كل هؤلاء وغيرهم من أصحاب المشاريع الفكرية الداعية إلى نهضة الأمة وإقالتها من عثرتها تلخصت وتحصنت في ثلاث جبهات، كل جبهة منها تقدم حلاً وتدافع عنه، وكأننا في ساحة حرب فكرية كل جبهة تتمترس حول رأيها وأخذت تطلق الانتقادات إلى الجبهتين الأخرتين، فأصحاب الجبهة الأولى تمترسوا حول العودة إلى التراث معتبرين أن العودة إلى آراء وحياة السلف الصالح هو الحل لمواجهة هذا التقدم الغربى، واعتبروا أن "الإسلام هو الحل" ولكن بأى صورة وعلى أي شكل، تفرقوا شيعاً وبقى الشعار واحداً وهو أن الإسلام بصورته النقية الأولى هو أساس المواجهة، بل هو أساس التقدم المعاصر كما كان أساس

(4) الأورجانون العربي للمستقبل، د. مصطفى النشار، الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى سنة 2014، ص133.

التقدم في الماضي، وتتاسى هؤلاء أنهم ليسوا في فهمهم لصحيح الإسلام كالسلف الصالح، وليسوا في درجة علمهم ولا في درجة جرأتهم ولا حتى في أدنى درجة من درجات وعيهم، لقد تناسوا أن الإسلام ذاته - بعيداً عن مبادئ العقيدة - قابل للتطور وحاض عليه فلسفياً وعلمياً وسياسياً، فأين هم من هذا التطور وهذه القابلية للتجديد والاجتهاد في الإسلام الصحيح"[5].

ويتم الدكتور النشار نقده لتلك الأزمة المصطنعة بقوله "بينما رأت البقية الباقية من النخبة أن الصراع بين الجبهتين لن يؤدى إلى نتيجة، حيث إن كليهما يدعو إلى حل غير واقعى، وغير منطقى، وغير عقلانى، رأوا أن الحل العقلانى والمنطقى لهذه الإشكالية هو في التوفيق بين دعاة الأصالة (التراث) وبين دعاة المعاصرة على أن يقوم هذا التوفيق على أساس أنه لا مانع يمنع من أن نأخذ من التراث الإسلامى كل ما يحض على العقل والعلم وصحيح الدين بالطبع وأن نقيم المقاربة على أساس ذلك مع حضارة العصر التي أساسها أيضاً العقل والعلم"[6].

ما المخرج إذاً! ؟!

إشكالية التأصيل، وإشكالية البناء الحضاري لأمة عريقة حث دينها على العقل والتماس أبواب الحكمة، فكيف تحل تلك المعضلة، ونحن نريد بناء حضارة تستمد بنائها من أصولها الضاربة في أعماق الأرض والقائمة على أسس حضارية اقتبس العالم كله من نورها.

نجد هنا الدكتور النشار يقدم التوصيف قبل البناء، وذلك بنقده للحضارة الغربية في جوهرها وشكلها وماديتها البحته، ثم مصير تلك الحضارة، ثم يعرض للحضارة الإسلامية وخطوات البناء لأجل تأصيل المفاهيم واستنهاض العزائم.

---

(5) د. مصطفى النشار، الأورجانون العربي للمستقبل ص135.

(6) نفسه، ص136.

أولاً: وهم الديمقراطية الغربية (نقد للحضارة الغربية)

أ - أصل الحضارة الغربية.

ب - دعائم تقويض الحضارة الأوروبية.

1 - انتهاكهم للحقوق.

2 - تزييف الحقائق.

ج - مصير الحضارة الغريبة.

د - سبل الخلاص.

وتفصيل ذلك فيما يلي:

أ - أصل الحضارة الغربية:

إذا رجعنا إلى تاريخ الغرب ذاته، الذي كتبه مؤرخوهم سنجد اعترافات صريحة من العدول منهم بأنهم أخذوا حضارتهم عن جوهر الحضارة عند المسلمين، بل أنهم أخذوا الفلسفة ذاتها من عند المصريين في الشرق القديم، وحيث تأثر الفلاسفة اليونانيون بالعلوم والفلسفة عند المصريين القدماء(7).

وقد اعترف جارودى نفسه بتلك الحقيقة حيث يقول: "والخلاصة أن عصر النهضة الغربية وكذلك العصر الحديث بما فيهما من تقدم علمى تجريبى تقنى إنما استلهمت أسسه وقواه الدافعة ونظرياته الأساسية من الحضارة العربية الإسلامية من جانب، ومن منجزات الحضارة الصينية في ميادين عديدة كميدان اختراع الطباعة واستخدام الثروات المعدنية واستخدام القوى المائية والمكتشفات المتصلة بها من جانب آخر"(8).

---

(7) يمكن للقارئ الكريم متابعة تلك القضية بالكامل في كتاب أستاذى الدكتور مصطفى النشار، الفلسفة الشرقية القديمة، ط1، دار المسيرة للطباعة والنشر، عمان، الأردن، سنة 2013م.

(8) روجيه جارودى، حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، دار عويدات، بيروت، ط3، 1986م، ص96.

ويؤكد الدكتور النشار على هذه الحقيقية، حقيقة بناء الحضارة الغربية على أسس شرقية فلسفياً وإسلامية منهجياً حيث يقول " والحقيقة التي لا مراء فيها أن ما فعله الغربيون قديماً أنهم أخذوا المنجزات العلمية والفكرية القديمة من الحضارات الشرقية السابقة على اليونان وأضافوا عليها وخلصوها مما علق بها من شمولية وحس ديني صوفى ليجعلوها أكثر تجريداً، وهذا شأن أي حضارة تتأثر بحضارة أخرى حيث تأخذ منها وتضيف عليها من روحها أي جديد، لقد أخذ اليونانيون كل ما أبدعه الشرقيون في حضارات الشرق الكبرى من علوم غلب عليها الطابع العملى وطوروها وبدأوا تسجيلها في مؤلفاتهم فنُسب العلم والفلسفة إليهم فكأنهم صانعوها من عدم، وليس أبعد من الحقيقة من ذلك الوهم الكبير الذي لا يزالون يخدعوننا به، أنهم هم أصل العلم والفلسفة ! بينما الواقع أنهم نقلوهما من الشرق القديم وخاصة من مصر وبابل والهند القديمة، كما فعلوا نفس الشيء في مطلع ما يسمى بعصر النهضة الغربى، فقد بدأوها من السطو على انجازات الحضارة العربية الإسلامية العلمية ممزوجة بالإنجازات العلمية لحضارات الشرق الأخرى وخاصة الحضارة الصينية في كافة المجالات ونسبوها إلى أنفسهم، وإن كان هناك استثناءات قليلة اعترف فيها بعض العلماء والمفكرين الغربيين بما تأثروا به من علوم وفلسفات الشرق"...

إذاً، الحضارة الغربية ترتد في أصولها إلى الحضارة الشرقية عامة والإسلامية خاصة، وذاك هو ما أكده التاريخ.

لكن تُرى، هل يُبقى الغربيون على رحيق تلك الحضارة العريقة التي استمدوا منها حضارتهم، أم أنهم ساروا بها في واد غير ذى زرع، ليقوضوا ما شيدوه، وليهدموا كل بنيان أقاموه، وليعلنوا انتحار تلك الحضارة عبر دعائم تقويضها.

ب - دعائم تقويض الحضارة الغربية:

الحضارة الغربية قامت على المادية البحتة، لا مجال فيها لغير الرياضيات التطبيقية، أما اليوتوبيا والميتافيزيقا ودعائم غذاء الروح فلا وجود لها عندهم إلا في كتب الفلاسفة الروحيين والبراجماتيين الذين هاجموا تلك المادية البحتة والتدين الزائف أمثال كيركجور وتوينبى وروجيه جارودى.

وقد أقدمت الحضارة الغربية على الانتحار غير المبرر، شأنها في ذلك شأن حضارات عديدة اندثرت في الهواء وأصبحت نسياً منسياً في ذمة التاريخ، لكن تُرى، ما هي عوامل انتحار تلك الحضارة الغربية.

يُرجع الدكتور النشار عوامل تقويض تلك الحضارة ذات الجذور الإسلامية إلى عاملين رئيسيين هما كالتالي:

1 - انتهاكهم للحقوق:

الإشكالية التي عرضناها في بداية البحث تُطل برأسها الآن من جديد، حكم الأقوى، أم حكم الأعقل؟! الأقوى يعتمد على المادة، والأعقل يعتمد على العدالة، والحضارة الغربية أكسبت أصحابها القوة المادية البحتة، فتسلطوا على العالم بأسره، يقول الدكتور النشار منتقداً تلك الحضارة والقائمين عليها "لقد أصبحنا في عصر القطب الأوحد بعد انهيار الاتحاد السوفيتى السابق وانفراد الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة العالم، وكم تغنى قادة هذه البلاد الغنية بما تعيشه من حريات ومن حفاظ على حقوق الإنسان! وكم كان حلماً جميلاً لكل إنسان على ظهر هذا العالم وخاصة في بلاده النامية أو المتخلفة أن يذهب إلى الولايات المتحدة رمز الثراء والحرية واحترام الحقوق! لكن كل ذلك انهار فجأة بفعل التجبر الذي أظهرته الولايات المتحدة مؤخراً تجاه الأخرين تحت حجج مختلفة ومختلقة، فمرة يهاجمون الصين بحجة عدم حرصها على حريات مواطنيها! ومرة يهاجمون الدول الاشتراكية السابقة بنفس الحجة

كما يهاجمون معظم دول العالم الأخرى بنفس الطريقة وتحت نفس الدعاوى!

والحقيقة أن هذا القناع قد انكشف بعدما فضحت الولايات المتحدة الأمريكية نفسها في ظل غزوها العسكرى لأفغانستان، ثم العراق بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر الشهيرة"[9].

ثم يشتد نقد الدكتور النشار لتلك الحضارة التي فرضت قوتها الغاشمة بالأمر والنهي حيث لا تملك أمراً ولا نهياً، منتهكين كل حقوق الإنسان ومبادئ الإنسانية فيقول: "لقد انتهك الأمريكيون كل حقوق الإنسان التي عبرت عنها تلك المواثيق الدولية المتعارف عليها ومسحت بها بلاط المنظمة الدولية التي أنتجتها الأمم المتحدة!! وشاهد العالم على شاشات التليفزيون وعبر كل أجهزة الإعلام المقروءة والمسموعة كم الأسلحة المدمرة التي استخدمتها الولايات المتحدة في تدمير الأرض والزرع وفي قتل الأبرياء في البلدان الإسلامية"[10].

هذا الانتهاك المتعمد لحقوق الإنسان من قبل دعاة تلك الحضارة الزائفة يسوق حضارتهم إلى الانهيار والاندثار، مثلهم في ذلك مثل الحضارات التي قصها علينا القرآن، تلك التي امتازت بالقوة والهيمنة، فما أغنت عنها قوتها، وما نفعها بطشها ﴿إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ، الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ، وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ، وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ، الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ، فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ، فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ، إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾[11].

وكأن الله ينذر اللاحقين بمصير السابقين، كي لا يغتر أحداً بقوته،

---

(9) د. مصطفى النشار، حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظرى والواقع العملى، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2004م، ص11-10.

(10) د. النشار، حقوق الإنسان المعاصر ص11.

(11) سورة الفجر، آيات من (7: 14).

ولا يرتكن إلى زعامته، فالظلم يُعد بمثابة انتحار الحضارات، وذاك هو ما أكده الدكتور النشار، في نقده للحضارة الغربية وكيلها بمائة مكيال.

2 - تزييف الحقائق:

لقد استمرأت القوى الغربية تزييف الحقائق، وبات التآمر على الضعفاء هو ديدنها منذ صدّعوا رؤسنا بوهم الديمقراطية الغربية، التي ما هي سوى صنمية استعبادية وليست ديموقراطية حقيقية، بل هي زائفة الشكل خاوية المضمون، يقول الدكتور النشار "إن الديموقراطية الغربية المعاصرة إنما هي في حقيقة الأمر ديموقراطية النخبة التي تصنع أصناما هي الأحزاب الكبرى، وتكتفى بصناعة زعيم لكل واحد منها وتسوق له وكأنه "المهدى المنتظر" ثم يظهر في النهاية أنه "الشر المستطير" الذي يضيع ثروات شعبه ويهدر امكانات دولته باسم الديموقراطية، وليس نموذج بوش أمريكا الصغير إلا أحد هذه الأمثلة"[12].

ثم تبلغ الديموقراطية الغربية أوج زيفها عندما تتسلط على الشعوب الضعيفة وترهقها قهراً واستعباداً، ثم تبدو وكأنها الأم الحنون عبر صليبها الأحمر ومؤسساتها الإغاثية، يقول الدكتور النشار: "... الملاحظة الأولى تبدو في هذا الأسى والألم الذي نشعر به جميعاً حينما نشاهد مناظر أولئك الأفارقة الجوعى سواءاً كانوا عرباً أم لم يكونوا، وأجسادهم يبدو منها العظم وهناً وضعفاً دلالة على الفقر المدقع وعدم وجود القوت الضرورى لهؤلاء الناس، وكم نصيح عندئذ قائلين، ألا يستحق هؤلاء العون حتى نحميهم من هذا الجوع وهذا العطش، وكم ننبهر بهذا الإنسان الغربى الرقيق الذي أتى بمؤسساته الدولية مثل الهلال الأحمر والصليب الأحمر ووكالات الغوث الأخرى فيشملهم برعايته ويكسب ودهم بمعوناته!...

إنها حقيقة مغالطة كبرى حينما نظل على هذه المشاعر المتضاربة إزاء

---

(12) د. مصطفى النشار، الأورجانون العربي للمستقبل، ص149.

كل ذلك، الحقيقة أن وراء كل هذه المظاهر المتناقضة التي نراها في أدغال الصومال وموزمبيق والسودان وأنجولا وغيرها، ورائها الإنسان الغربى ذاته، فهو الذي استعمر هذه البلاد ونهب ثرواتها وعمد إلى تفتيت وحدتها وإزكاء الصراعات بين قبائلها وزعمائها، ولم يتركها إلا بعد أن ربط اقتصادها باقتصاده ولم يزرع فيها أبداً أي إمكانية للتنمية الذاتية المستقلة أو أي إمكانية للنهوض الذاتى حيث بؤر الصراع المشتعلة دائماً وتضارب المصالح بين الناس على أشدهما دائما، ورغم الفقر والعوز، يسعى كل فصيل للسيادة والسيطرة لعله يجد ما يسد به رمقه ويطفئ به شهوته ويحقق به كرامة زائفة أو سيادة خرقاء لا قيمة لها"...

ويستطرد الدكتور النشار بقوله : "إن أسوأ ما في الأمر هنا هو أن نرى أن المساعدة تأتي ممن كان السبب في كل ما تعانيه هذه الشعوب من فقر مدقع وصراعات لا تنتهى فليس إنساناً من حرم غيره سبل العيش المستقل والتنمية الذاتية وحسن استغلال موارده، ثم قدم إليه مساعدات ومنح هي في واقع الأمر تكئه للأخذ والمزيد من الاستعباد"(13).

إنهم بذلك يزيفون الحقائق، ويصورون أنفسهم بالملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وقد اعترف بعض فلاسفة الغرب بتلك المفارقات الأوروبية التي تحكمها لغة المصلحة أولا وأخيراً، ولقد لخص روجيه جارودى تلك الأزمة، التي هي أزمة قيم بالأساس، أزمة استغلال القوى للضعيف، أزمة صنعها الأوغاد للسيطرة على مقدرات العالم الثالث، يقول جارودي "لقد تم تطور المجتمعات الاقتصادية الغربية باقتطاع الموارد العالمية عندما أذاعت المجتمعات الغربية الصناعية أنموذجها حرمت بلدان العالم الثالث عن جادة نموه الأصيل ومزقت شمل ثقافته"(14)، ثم يوجه مر النقد إلى هذا النظام بقوله "إن نمط التطور الذي

---

(13) د. مصطفى النشار، وهم التنمية على الطريقة الغربية، مقال منشور بجريدة الأهرام المصرية - صفحة قضايا وآراء، الأحد 17 نوفمبر 2013م.

(14) جارودى، المرجع السابق، ص92.

تمارسه المجتمعات الغربية الصناعية يقود البشرية إلى درب مسدود"[15]...

حتى النظام الاقتصادى الغربى الذي يعتمد على كنز الثروات واستعباد الأمم لاحتكار مواردها هو نظام فاشل بامتياز، ذلك أنه بعيد كل البعد عن جوهر الاقتصاد الحراكى الذي يبنى الحضارات ويقيم المجتمعات، يقول الدكتور النشار ما نصه "إن الاقتصاد والتنمية الحقيقيين يقومان على الاستغلال الأمثل للموارد الطبيعية التي حبانا الله بها، وليأخذ كل قدر حاجته وقدر جهده وعمله، وليتم التبادل بين الجميع لفوائض انتاجهم بعدالة في التسعير وعدالة في الاستغلال لحقوق المنتج الحقيقى وهو العامل، فضلاً عن مراعاة المساواة والعدالة التي يتحقق بموجبها الرضا للجميع عمال وأصحاب رؤوس أموال، إن الاقتصاد الحقيقى هو الاقتصاد القائم على العمل والانتاج واستغلال الموارد الطبيعية دون الإضرار بالبيئة التي يحيا فيها الإنسان، وأن تكون الملكية فيه من خلال العمل والإنتاج وليس من خلال اللعب بالأموال وكنزها والاستثمار فيها"[16]...

وإذا ما عرضنا ما يفعله الغرب على هذا الميزان العقلى لوجدناهم لصوص بالمقام الأول، ولازداد يقيننا بذاك المصير المشئوم الذي ينتظر حضارتهم المزيفة التي تقوم على استغلال عرق وتعب الشعوب المغلوبة على أمرها.

ج - مصير الحضارة الغربية:

تُرى، حضارة تلك صفاتها، فما المصير الذي ينتظرها؟! وهل يكون لمثل هذه الحضارات القائمة على المادية والعنف والغطرسة أي احتمالية للاستمرار في المستقبل، يقول توينبى "إن الحضارة الأوروبية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل، بين أفكار المساواة والإخاء والحرية التي ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها الآن

---

(15) نفسه، ص91.

(16) د. مصطفى النشار، الأورجانون العربي للمستقبل ص148.

بالفعل والتي تشكل خطراً عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة، هذا بينما طابع الحضارة الإسلامية الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة إذا ارتفعت في أزهى عصورها أن يصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد"[17]...

إن ما لم يدركه الغرب أن الحضارة المادية البحته ستقضى يوماً ما على القوة البدنية لأفراد هذه الحضارة، إذ أن من يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن تراجع إنتاجهم إنما يعود إلى الإفراط في شرب الخمر، مع فشل النظام السياسي في علاج تلك الإشكالية التي لا تحلها القوانين المفروضة بقدر ما يحلها وازع ديني تعتنقه القلوب وتحترمه النفوس، كل هذا مما حدا بمفكرى أوروبا بالتنبؤ بانهيار حضارتها حيث يقول شبنجلر "إن عصراً تسود فيه الآلية وتسيطر عليه الاتجاهات اللادينية لهو عصر تدهور واضمحلال"، ويقول جوته "كل تقدم فكرى لا يصاحبه تسام روحى ينذر بالخطر"[18].

إذاً المادية البحتة والآلية الصارمة، بالإضافة إلى تزييف الحقائق والكيل بمكيالين وانتهاك الحقوق كل ذلك من مثالب الحضارة الغربية التي مآلها إلى الاندثار، وإن كان توينبى يأمل غير هذا المصير بقوله "لعل العناية الإلهية التي فديت الإنسانية بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لانقاذ مصير هذه الحضارة بقبس من النور الإلهي يهدى المجتمع الغربى إلى الرشد فلا يتردى إلى حرب عالمية ثالثة، وإذا كان ملك الموت سيقبض روح هذه الحضارة بيده الباردة يوماً ما فإن شبح الموت لا يخيم علينا في الوقت الحاضر، إن القبس الإلهي للطاقة المبدعة لا يزال كائناً فينا وإن قُدر لنا احترامه فإن النجوم في مدارها لتعجز عن إلحاق الهزيمة بنا"[19]،

---

(17) Toynbee: Civilizatian on trial, clarendon press,p.205,1983.

(18) نقلاً عن د. أحمد محمود صبحى، في فلسفة التاريخ، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، ص244.

(19) Toyenppe, op.cit. ch3.p.31.

ولعل هذه الكلمات خرجت على سبيل رفع الروح المعنوية لدعاة تلك الحضارة الأنانية من أحد أبنائها الذين يؤلمهم مصيرها المنتظر، ويأمل غير هذا السبيل سبيلاً...

د - سبل الخلاص:

يبقى التساؤل الأكثر إلحاحاً الآن، ما هو سبيل الخلاص من تلك الإمبريالية المتسلطة على البشر، خاصة الضعفاء منهم، ذاك الضعف الذي زادنا وهناً على وهن، وهماً على هم، فأصبحنا نقع بين فكين لا ثالث لهما، إما الخضوع لابتزاز الأقوياء والرضا بأوامرهم، وإما إعادة هيكلة البناء الداخلي الذي نخره السوس واستشرى فيه الفساد واستمرئنا طعم الهموم، يقول حافظ المجالى ما نصه "... هل من شعب تكالب عليه البؤس خلال تاريخه كالشعب العربي؟ وهل من أمة في العالم مهددة الآن في وجودها ذاته غير أمتنا العربية؟ وهل كتب على شعب أن يحارب على ألف جبهة كجبهة التخلف وجبهة العدوان الخارجى، الواقع والممكن، والجبهة العقائدية كما كتب علينا؟ ويزيد في المأساة أننا الشعب المتخلف الوحيد في العالم الذي يملك أدوات التقدم في العقول والموارد معاً، ومع ذلك فإنه ليس من الصعب أن نجد تطورنا لا يزيد ولا ينقص عن كثير من البلدان المتخلفة التي لا تاريخ لها ولا حوافز من الماضي ولا السيولة المالية، هذا إن لم نتكلم على مآسى أخرى يبدو عزيزاً علينا أن نفارقها كالتمزق بديلاً عن الوحدة، والتطاحن بديلاً عن التضامن، وكهذا الذي يسمونه "بالأنظمة العربية"، تُرى أي نوع من البؤس لا يعانيه الآن شعبنا العربي"[20]...

فهل من سبيل إلى الخلاص من تلك التبعية البغيضة التي فرضت علينا هذا التخلف؟! لا حل سوى بعودة الثقة إلينا نحن بناة الحضارة الأصليين،

---

(20) حافظ المجالى، بين التخلف والحضارة، منشورات اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 1978، ص8-9.

ونحن مشيدو مجدها الفعليين، فالعلم ليس حكراً على أحد، ومن ثم يمكننا بهذا الادراك القويم إعادة البناء، يقول الدكتور النشار "إن التخلص من وهم المعجزة الغربية في مجالات العلوم المختلفة إنما ينبع من الإيمان بأن العلم في مختلف فروعه إرث بشرى شارك في صنعه كل البشر وكل العلماء في مختلف الحضارات البشرية عبر تطورها الطويل، والإيمان في ذات الوقت بأن استنبات التكنولوجيا والتقدم العلمى داخل كل مجتمع إنما ينبغي أن يتم بآليات وعقليات تراعى ظروف هذا المجتمع ومشكلاته الخاصة في كل مجالات الحياة"[21]...

فهل نحن قادرون فعلاً على التخلص من ذاك الوهم وتلك التبعية لنستطيع بناء مجد ملكناه منذ القدم، وتشييد حضارة هي بالأساس ضاربة الجذور في أعماق تاريخنا.

ثانياً: نحو بناء حضارة إسلامية :

فرق كبير بين أن تبدأ من اللاشئ، وأن تبدأ البناء فوق القواعد الأصيلة التي لم يمسها الزمن، فنحن إذ نشيد حضارة إسلامية جديدة، لا نقيمها من جذورها أو نوجدها من عدم، بل هي موجودة بالفعل، ولكن نحن فقط نبعثها من جديد، في ثوب عقلى يتناسب مع عصرنا الذي نعيشه، يقول الدكتور النشار "... في العصور الإسلامية الزاهية التي نجح فيها أجدادنا في استعادة الريادة الحضارية من جديد بفضل إيمانهم العميق بالدين الإسلامى وفهمهم الدقيق لدعوته إلى العلم والعمل بموجب إيمان قوى بالله لا يعرف حدوداً للاجتهاد ولا يضع قيوداً أمام أي ابداع في أي مجال من مجالات الحياة"[22]...

---

(21) د. مصطفى النشار، الأورجانون العربي، ص144.

(22) د. مصطفى النشار، ضرورة التفكير في المستقبل، مقال منشور بجريدة الأهرام المصرية 4 نوفمبر 2013م.

وهذا الكلام يدل على أن الدين شجع الإبداع والمبدعين ولم يقف حجر عثرة في وجه أي مبتكر أو مبدع، بل حث على إعمال العقل والتماس سبل الحضارة والتقدم والتوسع في العلوم والمعارف، يقول الإمام محمد عبده "... كذب الخراصون، إن الدين أول معلم وأرشد أستاذ وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسع في المعارف وأرحم مؤدب وأبصر مروض يطبع الأرواح على الآداب الحسنة والخلائق الكريمة ويقيمها على جادة العدل، ونية فيها حاسة الشفقة والرحمة خصوصاً دين الإسلام، فهو الذي رفع أمة كانت من أعرق الأمم في التوحش والقسوة والخشونة، وسما بها إلى أرقى مراقى الحكمة والمدنية في أقرب مدة وهي الأمة العربية "[23].

لكن تُرى، ونحن في مرحلة إعادة البناء، أو لنكون أدق تعبيراً، مرحلة النداء بإعادة البناء، فما هي الآليات التي يشترطها الدكتور النشار لنجاح تلك المرحلة وتشييد ذاك البناء المنشود.

1 - آليات بناء الحضارة :

أي حضارة ناشئة لابد لها من مقومات وعوامل ازدهار أو عوامل بناء، ويلفت الدكتور النشار إلى وجود ثلاثة عوامل لابد لها عند إعادة التأسيس للحضارة الإسلامية وهي كالتالي :

أ - المصارحة والمشاركة الفعلية :

عرض الدكتور النشار لصور انتهاكات حقوق الإنسان في عصر دعاة الحضارة والتمدين، وذلك في كتابه "حقوق الإنسان المعاصر" وكذلك عرض للتناقض الواضح بين ما هو كائن وما ادعوا كينونته، مثل الحرية والاستعباد، المساواة والتمييز العنصرى، الإخاء والعداء، العدل والظلم،

(23) الإمام محمد عبده، تاريخ الأستاذ الإمام نقلاً عن د. مصطفى النشار، الأورجانون العربي للمستقبل ص128.

الاستقلال والاحتلال، الحوار والصراع[24] وهاله ما في هذه التناقضات من انتهاك صريح لمبادئ قيام الحضارة، لذلك دعا إلى المصارحة والمشاركة في صنع القرار واقتران النظرية بالتطبيق في المبادئ التي تدعو إليها الحضارة، يقول الدكتور النشار "إذن يمكننا أن نطور نموذجاً عربياً إسلامياً للحكم يعتمد على أكبر قدر من المشاركة في صنع القرار، واختيار الحاكم ومجلس للمحاسبة والمراقبة وطريقة واضحة لتداول السلطة دون التضحية بالحقوق التي كفلها الإسلام للإنسان، وهي التي اقتبسها واعتمدها الغربيون بعد طول عناء واعتبروها هي أساس الميثاق العالمى لحقوق الإنسان، ولكن ممارسانهم للأسف تكشف يوماً بعد يوم، وعاماً بعد عام أنهم لا يقرون هذه الحقوق بشكلها الصحيح إلا للإنسان الغربى، أما حينما يتعلق الأمر بأى إنسان من أي جنسية أخرى فالأمر يختلف حيث يكون خطاب الحقوق نظرياً فقط دون أن يرى التطبيق عملياً"[25].

وهنا يأخذ الدكتور النشار العبرة من التاريخ ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ﴾ فالنقد الذي وُجه سابقاً إلى الحضارة الغربية انفصال القول عن الفعل، وهو ما ينبغي أن يُستبعد تماماً في مرحلة إعادة بناء الحضارة الإسلامية.

ب - تجديد الخطاب الديني:

وهي المشكلة التي تعوق بناء الحضارة الإسلامية بالأساس، وذلك لانفلات الخطاب الديني وخروجه عن صحيح وجوهر الدين من ناحية، واعتماده على بعض الخرافات من ناحية أخرى، وحساسية التحدث في مثل هذه القضية من ناحية ثالثة، لأن التهمة المغلفة التي ستلاحق أي مفكر حر يقترب من هذه المعضلة ستكون هي المروق من الدين والابتداع فيه، وقد

---

(24) د. مصطفى النشار، حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظرى والواقع العملى، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، سنة 2004، ص6 وما بعدها.

(25) د. مصطفى النشار، الأورجانون العربي للمستقبل، ص150.

يصل الاتهام إلى حد محاربة الدين، وتثور ثائرة اللحى والعمائم على مثل هذا المفكر لولا أن تداركه رحمة الله.

وقد عرض الدكتور محمد عمارة لهذه الإشكالية في كتابه "الإسلام والحضارة" وطالب بوضع ضوابط للخطاب الديني، ونفس الدعوة كررها الدكتور سالم عبد الجليل في كتابه "تجديد الخطاب الديني"، وهي الدعوة التي يدعو إليها مفكرنا اليوم، لكن بآلية مختلفة، حيث لم يناشد الدولة بالتسلط على الخطاب الديني وتوجيهه ومعاقبة المخالف، ولكنه ناشد ضمائر الدعاة أنفسهم، فكان بمثابة الذين يأتون البيوت من أبوابها، يقول الدكتور النشار "إن على الدعاة الجدد، سواء كانوا ينتمون إلى جماعة الإخوان أو إلى جماعات السلفيين أو الجهاديين أو غير هؤلاء وأولئك من التيارات الإسلامية التي قفزت إلى الواجهة بفضل ثقة الشعب الذي منحهم الأصوات أملاً في أن يقودوا التغيير إلى الأفضل، أن يراعوا ضمائرهم ويعيدوا تأمل خطابهم الدعوى في الفترة السابقة ليجدوا أنه كان خطاباً صادماً وصارماً وداعياً إلى الفرقة والانقسام والتمييز بين طوائف الشعب، فضلاً عن أنه في كثير من الأحيان كان مخالفاً للشريعة الإسلامية السمحة الداعية إلى الوفاق والتآلف والاستقرار والتعاون، لقد غاب عن خطاب الإسلاميين خطاب وقيم التقدم التي دعا إليها الإسلام، وأقام عليها المسلمون الأوائل حضارتهم الرائعة التي سادت العالم وصدرت صور التقدم الفكرى والعلمى والسياسي والاقتصادى والادارى إلى الغرب المتخلف"(26).

تُرى هل نعيد النظر في صورة الخطاب الديني الذي دعا إلى الفرقة والتحزب وغزى الاستقطاب القائم وفكرة "إما أو"، وقلص الفرص أمام "معاً".

---

(26) د. مصطفى النشار، خطاب التقدم وخطاب التخلف، منشور بجريدة الأهرام المصرية 17 يونيو سنة 2010.

إن تجديد الخطاب الديني ورفض الخطاب التقليدى في هذه الآونة أهم بكثير من تجديد صوامع الغلال، لأن تجديد الخطاب الديني لغة للعقول وإحياءاً للروح في حين أن تجديد صوامع الغلال إحياءاً للبطون لا أكثر.

جـ - الإسلام مادة وروح:

الإسلام ليس ضد التنمية بحال من الأحوال، بل هو الداعية الأول والأكبر نحو التماس سُبُل التنمية وعمارة الأرض والتنقيب فيها، لكن شريطة عدم تقديم المادة على الروح، وذاك هو ما يميز الإسلام، وتلك هي النقطة الأبرز في فلسفة الدكتور النشار، إذ يجب تنمية الإنسان سلوكياً وأخلاقياً، فهو ليس حيواناً يُعلف ويُسمن ولكنه يحمل مشاعلاً للفكر وروحاً سامية، يقول الدكتور النشار مبرزاً هذا الوجه الحقيقى للتنمية في الإسلام "أما الملاحظة الثانية فتتعلق بأن لدينا مفهومنا الخاص للتقدم والتنمية لا يقوم على التقدير المادى ومضاعفة الفروق المادية بين الأغنى والأفقر، إن الإنسان العربي المسلم لا يعنى كثيراً بمظاهر الثراء المادى، انظر إلى هؤلاء المسلمين الأوائل وهم يفتحون بلدان العالم واحدة بعد أخرى وهي البلاد التي كانت شديدة الثراء، فقد كانوا ينظرون إلى حدائقها الغّناء وقصورها الفاخرة وتحفها النادرة نظرة هامشية فلا ينبهرون بهذا أو ذاك من هذه المظاهر ويظلون محافظين على سلوكهم الفطرى العادى مكتفين كعادتهم وكما علمهم الإسلام بما هو ضرورى من المأكل والمشرب، إنهم لم يلتفتوا إلى هذا الثراء الفاحش والاستمتاع به كما يفعل العرب اليوم، إنهم باختصار لم يقلدوا سلوك أهل هذه البلاد، بل على العكس أجبروهم على أن يتخذوا منهم قدوة، إن التقدم الذي كانوا يؤمنون به هو التقدم بالمفهوم الإسلامى الذي يتمثل في الحرص على السلوك الحسن والقدوة الطيبة في المعاملات، الحرص على إقامة العدل، لقد كانوا يؤمنون بدونية الدنيا وتفاهة الإقبال على ملذاتها"[27].

(27) د. مصطفى النشار، وهم التنمية على الطريقة الغربية، مقال منشور بالأهرام المصرية صفحة قضايا وآراء بتاريخ 11 نوفمبر 2013م.

ويستطرد الدكتور النشار في ذات المقال "إن المفهوم الإسلامى للتنمية الذي كانوا يؤمنون به يتمثل في تنمية الإنسان عقيدة وسلوكاً، تنميته أخلاقياً، وترقية ذوقه ورفاهة حسه حينما يتعامل مع الآخرين، إذ يكون صادقاً معهم في معاملاته، وفياً بعهوده، كريماً في أخلاقه، حريصاً على أن يعرف أكثر ويزود الآخرين بما توصل إليه من ابداعات علمية وفكرية بدون ادعاء أو منّ، بدون تعالى أو تعصب، ذلك هو التقدم الحقيقى، التقدم الكيفى الذي يبدو في السلوك في كافة مجالات الحياة، والحرص على إسعاد الآخرين بقدر الحرص على إسعاد الذات، لكن ليس عن طريق الاستغراق في الرخاء المادى، بل عن طريق الاعتدال في الحياة الدنيوية"...

ولعل تلك النظرة هي ذاتها ما أكدها من قبل مفكرى الإسلام مثل ابن تيمية في مؤلفه "الحسبة في الإسلام" ومالك بن نبى وعبد الحميد بن باديس وغيرهم من عمالقة الفكر الذين يؤكدون على أن الإسلام يأمر بالجمع بين المادة والروح، ويقدم الروح على المادة، ثم يلفت الدكتور النشار الأنظار، إلى ذلك المعين الذي لا ينضب، والخير الذي لا ينفذ، ذاك هو القرآن الكريم الذي جاء حاثاً على صناعة نهضة حضارية أخلاقية فيقول : "وإن كانت الأمة الإسلامية قد تميزت بالقرآن الذي سيظل متحدياً قدرات البشر وسابقاً لتصوراتهم وملهماً لابداعاتهم ما بقيت الحياة على ظهر الأرض، فهو الكتاب المنزل الذي بدت معجزته في تحديه للعقل الإنساني ولقدراته المبدعة عبر العصور ما مضى منها وما سيأتي! ومع أن المسلمين قد نجحوا في استلهامه وبناء واحدة من أعظم الحضارات الإنسانية إلا أنهم الآن أصبحوا عبئاً ثقيلاً على قرآنهم ودينهم بتخلفهم الحضاري وتحجرهم الفكرى، والإسلام في صحيح مصادره الأصيلة برئ من كل ذلك"[28].

---

(28) د. مصطفى النشار، الأورجانون العربي للمستقبل، ص133-134.

والقرآن يدعو إلى البناء، إلى الإبداع والرقى المادى والأخلاقى، يقول الدكتور النشار مستطرداً "ونفس الشيء فعله أجدادنا من المسلمين الأوائل أولئك الذين فهموا دينهم خير فهم وأدركوا أن إعجاز القرآن جاء من تحدى العقل الإنساني وكمُن في دعوته إلى إعمال العقل واستخدام العلم إلى أقصى حد ممكن فانطلقوا يبنون في كل مجالات الحياة، فمن ابداع العلوم الشرعية والدينية، إلى ابداعات شتى في مختلف العلوم طبيعية كانت أو إنسانية، إلى ابداعات فنية وأدبية ومعمارية، إلى ابداعهم الأهم والأشمل وهو تلك الريادة الحضارية التي حققوها من خلال هذه الابداعات الجزئية فكونوا تلك المنظومة الحضارية الفذة التي صدروها إلى العالم الغربى في يسر وبساطة وبغير افتعال أو غرور"[29].

إذاً هو القول الفصل ليس بالهزل، وهو الكتاب العزيز، كتاب البناء لا الهدم، وينبغي على هذه الأمة إذا ما أرادت الرجوع إلى سابق عهدها أن تعود إلى أصول منابعها الثقافية، ومن هنا جاء نداء الدكتور النشار للأمة العربية بقوله "إن العرب في لحظة تاريخية فارقة حيث صور الضعف التي يعانون منها كثيرة، وتجرى الآن محاولة فرض كل ما يراه الغرب صحيحاً عليهم دون مراعاة لاختلاف البشر والبيئة والعقيدة والتاريخ، فإن لم ينتبهوا إلى أن خصوصيتهم تفرض عليهم سرعة اختيار التوجه الذي يتوافق معهم بيئةً وعقيدةً وتاريخاً دون الالتفات إلى هذه المطرقة ثقيلة الوطأة عليهم، تلك المطرقة التي تحاول فرض كل ما هو غربى على كل ما هو عربي، وقوله كل ما هو عربي تبعاً للأطر الغربية من شأنه أن يُفقد العرب تميزهم التاريخى والثقافي والعقائدى ويجعلهم مسخاً لا رجمة فيها"[30].

تلك هي الآليات لبناء الحضارة المرجوة، قرآن ومادة وروح وتعاون وعدالة، هذه هي قيم الإسلام الأصيلة، التي علينا أن نأخذ بها في اطار

(29) د. مصطفى النشار، "ضرورة التفكير في المستقبل " مقال منشور بالأهرام المصرية.
(30) د. مصطفى النشار، الأورجانون العربي للمستقبل ص151-152.

حضاري شمولى لا يعتريه النقص أو التردد في ضوء نظرتنا المتفائلة للمستقبل.

2 - النظر إلى المستقبل:

وعلى رواد البناء والبعث من جديد أن ينظروا إلى المستقبل ويسيروا نحوه بخطى واثقة ثابتة وأياد يملؤها اليقين في صنع غدٍ أفضل للأجيال القادمة، فلنضع المستقبل نُصب أعيننا، يقول الدكتور النشار "وكل المطلوب هو أن نغير نمط تفكيرنا بشكل تتوافق فيه عملية التفكير مع الحفاظ على التوازن بين تحقيق مطالب الروح وتلبية حاجات الجسد، إنه التفكير في المستقبل بعيون غربية وروح شرقية مدنية"(31).

ويحذرنا مفكرنا من العودة إلى الوراء أو البكاء على اللبن المسكوب فيقول "ومن ثمّ فإن من يطمحون إلى تحقيق أي قدر من التقدم عليهم دائماً النظر تجاه المستقبل والتوقف فوراً عن التفكير في الماضي ومحاولة إعادته أو تمثله بشكل أو بآخر، لأن الماضي ببساطة مضى ولن يعود، والحاضر مآله إلى أن يكون ماضياً، ومن ثم فعلينا أن نجتهد للتأمل في المستقبل والتخطيط لما سنفعله فيه بفكر متفتح وعقل مغوار واثق من نفسه ومن قدرته على تحقيق الابداع المستقبلى في أي مجال من مجالات الإبداع علمياً كان أو فنياً أو فلسفياً أو تكنولوجياً"(32)...

ثم يوجه الدكتور النشار الدعوة إلى استنهاض العزائم والهمم، وبعث الثقة في النفوس من جديد لبناء حضارة تقوم على العلم والعمل، النظرية والتطبيق، فيقول: "وإذا نظرنا حولنا لنر كيف يصنع الرواد والمتقدمون في هذا العصر ريادتهم وتقدمهم، فلن نجد لديهم إلا أمرين لا ثالث لهما، علم وعمل، تفوق علمى مطرد يدفعهم باستمرار إلى تهيئة ظروف الإبداع العلمى في مختلف ميادين العلم ثم استثمار لهذا الابداع العلمى وتحويله

---

(31) د. مصطفى النشار، ضرورة التفكير في المستقبل، المقال السابق.

(32) د. مصطفى النشار، الأورجانون العربي، ص133.

إلى تكنولوجيا تحل مشكلات الواقع وتواجهها بكل حسم، ومن ثم تتحسن حياة الإنسان الغربى عاماً بعد عام وقرناً بعد قرن"[33].

ثم يؤكد مفكرنا على ضرورة عدم توقف الأمر عند مجرد التنظير، بل ينتقل الفكر إلى حيز العمل والتطبيق فيقول "وتخرج نتائج هذه الأبحاث في مختلف مجالات الفكر والعلم من عقول ومعامل أصحابها لتجد طريقها فوراً إلى حياة الناس، فيتم على أساسها تطوير المصانع والمزارع وطرق الحياة المختلفة فيزداد إيمان الناس بأهمية العلم والتكنولوجيا في تطوير حياتهم وتحسين ظروفها، بل وحل كل المشكلات التي يعانون منها أياً كان حجمها ومجالها وهكذا تبدو سيمفونية التقدم"[34]...

إن الانفصال بين النظرية والتطبيق هو المعضلة الكبرى التي تواجه بناء الحضارات، ولعل نقد الدكتور النشار للحضارة الغربية كان السبب الرئيسى فيه هو هذا الانفصام بين النظرية والتطبيق، وهو لا يزال مستحضراً تلك الإشكالية الكبرى في ذهنه، والتي هي عبء وخطر وعائق في وجه إعادة البناء المنشود، خاصة ونحن نواجه أنظمة سلطوية مستبدة، قد تؤدى بطبيعتها إلى ذاك الانفصام، يقول الدكتور النشار "لا شك أننا نعيش اليوم أزهى عصور الانفصام في الشخصية الإنسانية، إذ لم يشهد أي عصر من العصور السابقة ما نشهده اليوم من تناقض بين الفكر النظرى والواقع العملى، ذلك التناقض الذي قد يصيب أي متأمل بالدهشة والعجب، حيث من المفترض أن البشرية قد تطورت عبر آلاف السنين وعرفت مدى الضرر الذي يقع حينما يسود الانفصال بين الخطاب النظرى والواقع العملى، عرفت النتائج المدمرة التي يمكن أن تترتب على ازدواجية القول والفعل وخاصة حينما يكون القائل والمُنّظر هو نفسه المنوط به الفعل ومراقبة الفعل"[35].

---

(33) د. مصطفى النشار، مقال ضرورة التفكير في المستقبل.

(34) نفسه.

(35) د. مصطفى النشار، حقوق الإنسان المعاصر، المرجع السابق، ص15.

إن الدكتور النشار يقدم لنا توضيحاً أراه بليغاً وعظيماً لأجل إعادة البناء الحضاري لأمتنا التي أسست حضارات العالمين، فانطلق من أرضية ثابتة تراعى العقيدة والبيئة الشرقية المتدينة بالطبع، معلياً من جوهر مقومات تلك الحضارة وهو العقل والعلم والعمل، ومحذراً من انفصال النظر عن العمل، أو أن تظل النظريات العلمية حبيسة الأدراج، فذاك الخطر الذي يُعد من أخطر المعوقات التي قد تقف حجر عثرة في سبيل البناء.

إن الدكتور النشار لم يكن إلا وسطياً حين انعدم الوسطيون، ومتديناً تدين العقلاء الذين يفهمون حقائق مبعث هذا الدين وجوهر أوامره ونواهيه ومقاصده، فلم يكن متحجراً في مكانه عند نص يحمل في حد ذاته الأمر الصريح أو الضمنى بإعمال العقل فيه، فنراه يُخرج ما به من لآلئ، وينطلق من خلفيته المتدينة التدين الوسطى لا التدين الزائف على حد - تعبير كيركجور - ليبعث الأمل من جديد في بناء حضارة عربية إسلامية خالصة المنبع نقية المصب.

لقد ثار الرجل تلك الثورة الفكرية حينما رأى بلاده تنقسم أيديولوجياً إلى أحزاب وجماعات، وتنقسم عقائدياً إلى مسلمين ونصارى، بل وتنقسم فكرياً على مستوى الدين الواحد فتُصنف سنة وشيعه، لعن الله تلك الطائفية ودعاتها، ومن سعى إليها، ولعن الله كل من خطط لتمزيق الوطن.

من هنا تأتي فلسفة الدكتور النشار محاولةً إعادة البناء، أو البدء في صحوة نراها قريبة، فقط تحتاج الإخلاص وتفتقد المنهجية، ولعل نداء الدكتور النشار بإعادة تلك الصحوة تجد لها آذاناً صاغية يوماً ما، ولعل الله يكون قد أذن بميلاد هذا الفجر الجديد، فجر الصحوة الحضارية للأمة العربية والإسلامية، فهنيئاً لمن سعى إليها، وهنيئاً لمن دفع مركبها نحو المسير.

«ما بعد العولمة»

قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه

■ جميل أبو العباس زكير بكري*

مقدمة:

لم يكن كتاب "ما بعد العولمة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه" للفيلسوف الإنسان الأستاذ الدكتور "مصطفى النشار" وثبة عبثية في عالم الخيال المفارق للواقع المعيش، وإنما جاء كحلقة ضمن نسق فلسفي متكامل يتسم بالاتساق والمنطقية والشمولية بدءاً من العولمة إلى ضد العولمة ثم إلى ما بعد العولمة انتهاءً بالحديث عن مستقبل التفاعل الحضاري الذي يُعد ذروة سنام العالم الراهن.

فليس بدعاً أن يقف الدكتور "النشار" من العالم والحضارة الغربية موقف المنتقد، لا موقف المعتقد؛ وذلك لأنه لم يلهث وراء سراب ادعاء سيطرة الحضارة الغربية الخادع وعظمتها المزعومة، كما فعل الكثيرون من المتغرِّبين الذين انسلخوا من هويتهم وعروبتهم واتخذوا من الغرب إلهاً يسبحون بحمده ليل نهار وكأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. كما أن فيلسوفنا لم يكن كالكثيرين من فلاسفة الغرب المتعصبين الذين قالوا بنهاية التاريخ عند حضارتهم والذين منهم، على سبيل المثال لا

* مدرس مساعد بجامعة المنيا.

الحصر، الفيلسوف الألماني "جورج هيجل" الذي تتمثل نهاية التاريخ عنده في المجتمع الليبرالي، ومن بعده "كارل ماركس" حيث تتمثل نهاية التاريخ عنده في المجتمع الشيوعي الذي تذوب فيه الفروق الطبقية، انتهاءً بـ "فرنسيس فوكوياما" الذي قال في كتابه "نهاية التاريخ ونهاية البشر": (إن التاريخ سوف يصل إلى نهايته حينما تصل البشرية إلى النظام الاجتماعي الذي يشبع الحاجات -المادية- الأساسية للبشر... وأن هذا النظام يتمثل في النظام الديمقراطي الليبرالي)[1]. وهو يعني به الديمقراطية الأمريكية. وإنما كان فيلسوفاً موضوعياً تناول الحضارات المختلفة بداية من الحضارة المصرية القديمة وما عاصرها من الحضارات الأخرى حتى الحضارة الغربية المعاصرة بالعرض والتحليل والنقد مبيناً لكل حضارة ما لها وما عليها في ضوء الحيادية الصادقة، وإن كانت الطبيعة البشرية تميل، في أغلب الأحيان، إلى المناخ الذي ترعرعت فيه وبالتالي للحضارة التي نشأت تحت وطئتها ومن هنا كان اعتزاز فيلسوفنا بحضارته الإسلامية والعربية.

وإذا كان فيلسوفنا تحدث عن ما بعد العولمة، وإن كان هذا إذعاناً منه بنهاية العولمة إلا أن النهاية -بحسب ما يقول علي حرب- ليست إيذانًا بتأبيد اللحظةوالراهن أو وصول ذي النهاية، أيا تكن، إلى اكتماله وتمامه، وليست نهاية الأفول والانهيار أو الزوال والاندثار،بل تعبير عن انقلاب وجودي وفتح كوني يخضع العالم فيه لتحولات تنقلب معها القيم والمفاهيم،وتتغيرالمشروعيات والمهمات بقدر ما تتجدد القوى والوسائل والمؤسسات[2].

ولئن كان الحديث عن المستقبل يَعُدُّهُ البعض ضرباً من ضروب الرجم بالغيب، إلا أننا نستطيع أن نؤكد بشكل حازم أن رؤية فيلسوفنا ذات دلالة

(1) انظر: فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1993م، ص8.

(2) انظر: على حرب: حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص12.

إيديولوجية ناصعة لأنها لم تتسم بطابع التكهن والخرافة وإنما بُنيت على أسس منطقية بدأت بمقدمات منتهية بنتائج تلزم عنها بالضرورة. وكيف أن كل هذا لا يمكنه أن يحيد أو أن يتعارض مع المشيئة الإلهية المنظمة للكون وما يحدث فيه. ولم لا والدكتور "النشار" واحداً من أكثر الفلاسفة المؤمنين المتمسكين بإسلامهم وهذه السمة كثيراً ما نجدها في كتاباته المتعددة.

تحليل الكتاب:

في معرض تناولنا لكتاب فيلسوفنا "ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه" موضع الدراسة والتحليل وهو يمثل حلقة ضمن سلسلة كتب لفيلسوفنا والتي تناولت قضية العولمة منذ بزوغها وحتى موتها ونهايتها وما بعدها والتي بدأت بكتاب "ضد العولمة" الطبعة الأولى عام 1999م عن دار قباء بالقاهرة والذي تم طباعته للمرة الثانية عام 2001م عن الدار نفسها، ثم كتاب "في فلسفة الثقافة" الطبعة الأولى عام 1999م عن دار قباء، وكتاب "بين قرنين معاً إلى الألفية السابعة" الطبعة الأولى عام 2000م الصادر عن الدار ذاتها، وانتهاءً بالكتاب الذي بين أيدينا والذي كانت طبعته الأولى عام 2003م عن دار قباء أيضاً والذي جاء في (300) ثلاث مائة صفحة، وقد بدأه فيلسوفنا بالنداء ثم التصدير والمقدمة ثم قسَّمه إلى ثلاثة أجزاء رئيسة؛ حيث يتناول في القسم الأول ما بعد العولمة ومستقبل التفاعل الحضاري، بينما يتناول في القسم الثاني قراءات جزئية لمستقبل التفاعلات الحضارية، في حين جاء القسم الثالث والأخير بعنوان: نحن والمستقبل: موقفنا منه وآليات مشاركتنا فيه.

التصدير:

وقد جاء في التصدير توضيحه للمهمة الرئيسة للفلسفة والفيلسوف والذي أكد أنها قراءة المستقبل ومحاولة تحديد معالمه من خلال القراءة

الواعية لأبعاد الحاضر والاستفادة من دروس الماضي(3). وإن كان قد وضح فيلسوفنا أن البعض قد حصر مهام الفلسفة في ثلاث: التبرير والتفسير والتغيير، إلا أنه قد فنَّد كل هذه المهام وأكد أن وظيفة الفلسفة هي قراءة المستقبل كما ذكرت آنفاً. وإن كنت أرى في هذا الإطار أن فيلسوفنا قد أضاف مهمة ثالثة للفلسفة كان قد تغافل عنها الدكتور/ نصار عبد الله حين جعلها تنحصر بين التبرير والتغيير على مدار تاريخها الطويل فحسب (4)، ألا وهي مهمة التفسير وإن كان الدكتور/ النشار قد رفضهم جميعاً، إلا أنني أرى من وجهة نظري أنه لا مانع من أن يكون الفيلسوف مفسراً ومبرراً للوضع الراهن من ناحية أو مفسراً ومحاولاً تغييره من ناحية أخرى مع تقديمه لقراءة مستقبلية له في الآن ذاته وفي كل من الحالتين.

وعلى هذا نستطيع القول: إذا كان الفيلسوف يُهاجم باعتباره يعيش في برجٍ من عاجٍ ولا يعي طبيعة العالم الحقيقي ويُتهم بأنه يعيش في وادٍ والعالم في وادٍ آخر، إلا أن الدكتور/ النشار قد أثبت بالفعل أنه يعيش ظروف عصره، ومجتمعه، بل وعالمه وذلك من خلال قراءته للمستقبل والتنبؤ بما سيجري فيه من أحداث وتغيرات معتمداً في ذلك على القراءة الواعية والمتعمقة لأبعاد الحاضر، بالإضافة إلى القراءة الفاحصة لما حدث في الماضي وإدراك العلل الجوهرية التي قادت أحداثه وصنعت التقدم فيه في مختلف المجالات. ومن هنا نستطيع أن نخلع ما يقوله "ميلاد زكي" على فيلسوفنا إذ يقول: "الفيلسوف هو دائما ابن العصر وقد يأتي بالجديد وقد يناقض العصر، ولكنه مع ذلك وعلى أي الأحوال يظل ابن العصر. لذلك فإن دراسة الفيلسوف تقتضي دراسة العصر الذي عاش فيه"(5).

---

(3) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م، ص9.

(4) انظر: نصار عبد الله: الفلسفة السياسية بين وظيفة التبرير ووظيفة التغيير، في مقدمة كتاب: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة. تحرير: انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، ترجمة: نصار عبدالله، مكتبة الأسرة، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية، 1987م، ص5.

(5) ميلاد زكى غالي (وآخرون): مشكلات فلسفية، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1999، ص5.

ليس بدعاً أن يصطدم فكر الفيلسوف بمشاعر مجتمعه بل وعالمه، وذلك لأنه يرقي بفكره إلى ما وراء الواقع المعيش بحثاً عن عالم أفضل من خلال قراءته المستقبلية الناجعة مما يودي به، في نهاية المطاف، إلى نبذه واستهجانه. ولكن الطريف في الأمر أنه بعد حين من الدهر تتحقق نبوءة الفيلسوف ورؤيته المستقبلية لأحداث العالم ويثبت صدق ما قاله وبالتالي تصدق قراءته للمستقبل، وبهذا يكون ما قدمه الدكتور النشار عن "ما بعد العولمة" قد تحقق منه البعض وفي انتظارنا لتحقيق البعض الآخر. كما وضح فيلسوفنا كيف كانت بداية اهتمامه بالمستقبل والحديث عنه والتي عزاها إلى مقالاته الأولى في جريدة الأهرام اليومية، وما لبث أن تحولت فكرته عن المستقبل إلى الكتاب الذي بين أيدينا. وقد أكد أن هدف هذا الكتاب هو إعطاؤنا دافعاً إيجابياً لمواصلة قراءة المستقبل والتعامل معه بقيم جديدة تتوافق مع العصر بقدر ما تحافظ على الهوية. تتحاور مع الآخر من منطلق الثقة بالنفس وبناء عوامل الذاتية، فلا حوار بدون امتلاك القوة المكافئة لقوة من نتحاور معه. وهذه القوة تتمثل في امتلاك عوامل القوة الذاتية اقتصادياً وعلمياً وتكنولوجياً وعسكرياً وسياسياً[6].

المقدمة:

أما بالنسبة لمقدمة الكتاب فقد جاءت بعنوان من "ضد العولمة" إلى "ما بعد العولمة"، وفيها يعرض الدكتور/ النشار للتساؤلات التي تمثل الإشكالية العامة للكتاب وما تحويه من إشكاليات أخرى فرعية ناجمة عنها. وقد جاءت هذه التساؤلات في صيغة قضايا؛ القضية الأولى: وفيها يتساءل عن ماهية الصورة العامة للأحداث القادمة؟ وما هي الملامح الأساسية لصُناع هذه الأحداث؟ وهل سيستمر اللاعبون الأساسيون على سيرك الحياة المعاصرة للعالم هُم هُم؟ أم أنهم سيتغيرون بعدما طال الزمن باستبدادهم

(6) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص17.

وآن أوان زوال هيبتهم وسلطتهم ؟! أما القضية الثانية: فهي محاولة للتدليل على الرؤية الفلسفية العامة للمستقبل؛ وهي أن المستقبل سيشهد انهيار الطاغوت (الغرب وأمريكا) داخلياً وخارجياً، وسيشهد صعود قوى أخرى أكثر اعتدالاً، وأكثر مراعاةً لمصالح بقية الشعوب، وأكثر مراعاةً لتطبيق معايير العدالة على كافة الشعوب. وقد جاء هذا التدليل من خلال تقديم قراءات جزئية لصورة المستقبل بالنسبة للعلم، وبالنسبة لأقطاب العصر القادم وخاصة في آسيا، وبالنسبة لمستقبل الإسلام باعتبار أنه من الممكن أن يكون بديلاً يوتوبياً للمستقبل إن لم يكن القريب فالبعيد. وفي إطار ذلك يتساءل فيلسوفنا ماذا نحن فاعلون إزاء هذه القراءة للمستقبل بشقيها العام والجزئي؟ ثم يُجيب بأننا أصبحنا أسرى ثنائية فجة لا تؤدى مطلقا إلى أي تقدم بل تؤدى إلى التشرذم![7].

ولم يكتفِ فيلسوفنا بهذه القضايا في مقدمته وإنما أكد على رفضه للعولمة من منطلق أننا نرفض أن تصبح ذريعةً للهيمنة على شعوب العالم، وفرض قيم ثقافية وتقدمية ناقصة ومشوهة على شعوب وحضارات هي في ذاتها أعرق وأكثر قدرة على النهوض وعلاج تشوهات وسد نقائص الحضارة الغربية المعاصرة وخاصة الصورة الأمريكية منها، كما أكد فيلسوفنا أننا نمتلك إستراتيجية خاصة للثقافة ولمعنى التنمية والتقدم، كما أننا نستطيع -إذا شئنا وأردنا بحق- أن نشارك في صنع الحياة الأفضل لأنفسنا وللآخرين[8].

---

(7) انظر: المرجع نفسه، ص23-28.

(8) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص33.

القسم الأول: ما بعد العولمة ومستقبل التفاعل الحضاري:

(1) انهيار العولمة:

وفي هذا القسم يتنبأ الدكتور/ النشار بأن عصر العولمة أوشك على الانتهاء، وأن الحديث عن نظام عالمي واحد تقوده الحضارة الغربية ممثلة في أمريكا وأوروبا، وتهيمن عليه الأولى بقوتها العسكرية والاقتصادية وبامتلاكها معظم آليات الهيمنة الثقافية والمعلوماتية أصبح حديثاً مشوباً بالنظرة أحادية الجانب التي أصبحت محل شك الكثير من المفكرين والمحللين وبالتالي باتت العولمة تحمل عوامل فنائها بين طياتها، لذا ينبغي الحديث في المستقبل عن "ما بعد العولمة" وليس عن "العولمة"[(9)].

وقد قدم فيلسوفنا في هذا الجانب أدلته على انهيار العولمة، بعد أن قدم تعريفه للعولمة بأنها محاولة لجعل العالم يتزين بزي موحد من الناحية الاقتصادية والثقافية والمعلوماتية والسياسية من خلال الدولة الأكثر قوة والمتمثلة في الولايات المتحدة الأمريكية من خلال ما يُعرف بـ" أمركة العالم".

ومن بين أدلته على انهيار العولمة الأمريكية عدة عوامل من بينها؛ أولاً: أن هذه العولمة مفروضة بالقوة الغاشمة والتي بسببها ستحاول العديد من الدول الانفكاك عنها. هذا بالإضافة إلى أن أمريكا قائدة العولمة لا يعنيها إلا مصالحها الآنية من خلال فرض تحقيق هذه المصالح بالقوة، كما أنها غير صالحة للقيادة من الناحية الأخلاقية وذلك لتبنيها مبدأ ازدواجية المعايير.

ثانياً: أن طبيعة القوة المسيطرة "الولايات المتحدة الأمريكية" قامت على أكتاف المهاجرين الذين جاءوا من كل صوب وحدب مع اختلاف ثقافاتهم وعاداتهم وتقاليدهم ودياناتهم والذي يؤدي بالضرورة إلى عدم

---

(9) انظر: المرجع نفسه، ص38.

الولاء الكامل لأمريكا كالولاء لأوطانهم الحقيقية. كما وضح فيلسوفنا بالأدلة ماهية الصورة الحقيقية لسيد العالم المدعو أمريكا من الداخل، وماهية معالم الشخصية الأمريكية وهي تتمثل في الانهيار الكامل لأمريكا من الداخل واستدل في ذلك بأقوال بعض المشاهير الذين تنبئوا بهذا الانهيار، وكيف أن العقيدة الأمريكية والثقافة الأمريكية تعانيان أزمة حقيقية قد تكون سبباً في أفول القرن الأمريكي بالرغم من أن العالم يعيش الآن ما يسمى باللحظة الأمريكية.[10].

ثالثاً: وفيه يؤكد الدكتور/ النشار أنه بعد انهيار الاتحاد السوفيتي تفاوتت التنبؤات حول من يقود التحدي الحضاري المناوئ للحضارة الغربية والهيمنة والأمريكية، ولكن الكثير من المفكرين والمؤرخين والفلاسفة يرون أن التحدي الأعظم سيكون من نصيب آسيا بقيادة الصين وخاصة إذا ما تم التفاهم المشترك بين الصين واليابان. كما يوضح كيف أن "توينبي" و"هنتنجتون" و"فوللر" وغيرهم يرشحون الحضارة الإسلامية أو الإسلام للتنافس مع الصين وآسيا على هذا التحدي للحضارة الغربية إلا أن الدكتور/ النشار يؤكد أن هذا التحدي لم يحدث من قبل الإسلام والمسلمون في العالم في المستقبل القريب[11].

ولا أدرى على أي أساس أقام الدكتور/ النشار زعمه هذا، وإن كان قد استدل بكلام "فوللر" بأن مصالح الدول الإسلامية الخاصة متباينة بما يكفى للحيلولة دون قيام جبهة مشتركة. وإن كان هذا القول صحيحاً في وقتنا الراهن إلا أن الفرقة والتشرذم لن يدوما، بل سيأتي اليوم الذي ستتحد فيه القوى الإسلامية المختلفة وستتجمع تحت لواء واحد ثم تكون خلافة على منهاج النبوة.

---

(10) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص51-58.

(11) انظر: المرجع نفسه، ص64-65.

رابعاً: ومن أدلة انهيار العولمة أيضاً كما يؤكد فيلسوفنا، نقض العولمة وضرورة الانتقال إلى ما بعد العولمة، وفيها يوضح كيف أن العولمة قوة تعتمل داخلها عوامل انهيارها وبذور سقوطها من عليائها وذروة مجدها. وكيف أننا نعيش في عصر لا نقول عصر العولمة بل عصر خرافة العولمة. وعلى الرغم من أن الولايات المتحدة تكاد تهيمن بالفعل على معظم الآليات والاتفاقيات وتناور بها لغرض ما تسميه بـ"النظام العالمي الجديد" أو بـ "العولمة الكوكبية" إلا أن هذه الهيمنة ذاتها هي أول وأهم المؤشرات على انهيار هذه العولمة وفسادها. وأن ما يحدث في العالم اقتصاديا وثقافيا إنما يشير إلى عكس النغمة السائدة الظاهرة عن العولمة. وقد أكد الدكتور/ النشار صدق كلامه هذا بما أثبتته الكثير من الدراسات أن الاقتصاد العالمي الراهن أقل تكاملاً مما كان عليه النظام الاقتصادي ما قبل العولمي. ومن الناحية السياسية فإنه لا يوجد حتى الآن ما ندعوه نظام الحكم الأمثل بشكل مطلق، لأن الديمقراطية الأمريكية لا تراعى إلا مصالحها الخاصة بغض النظر عن أي شيء آخر.

وعلى هذا فرغم كل عوامل وآليات التقارب الثقافي المعاصرة ورغم هيمنة الثقافة الغربية في اللحظة التاريخية الحاضرة، فإن الثقافات القومية ستظل قائمة وستظل تستنهض هِمم أبنائها لمواجهة غزو الثقافة الغربية وهيمنتها وذلك لسببين(12):

(أ) لأن الثقافة الغريبة المراد عولمتها هي ثقافة ذات بعد واحد ويعانى أصحابها ودعاتها ذاتهم من هذا النقص، فضلاً عن أنها ثقافة عنصرية متعالية على غيرها من الثقافات بإدعاء أنها الأكثر إنسانية وتقدماً.

(ب) الثقافات الأخرى ثقافات ذات بُعد حضاري عريق أكثر توازناً في تلبية مطالب الإنسان من الثقافة الغريبة، فضلاً عن اعتزاز أصحابها

(12) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص98.

بهوياتهم الثقافية وقدرتهم على تجديدها وتغذيتها بعناصر ثقافية جديدة مع الحفاظ على جوهر الثقافة القومية.

(2) مستقبل التفاعل الحضاري فيما بعد العولمة:

أما عن مستقبل التفاعل الحضاري فيذهب الدكتور/ النشار إلى أنه بعد الانتهاء من الحديث عن انهيار عصر العولمة وتفكك عناصره الاقتصادية والثقافية والمعرفية بدأت القيادات والشعوب تسلم باستحالة تحقق الثقافة العالمية الواحدة والسوق العالمية الواحدة... الخ، وبدا في الأفق الاتفاق على نقض كل ذلك والعودة إلى الجذور القومية والأممية والحضارية المختلفة. وفي إطار ذلك يتساءل فيلسوفنا إذا سلمنا بذلك فماذا عساها ستكون صورة المستقبل؟ ويجيب عن هذا التساؤل بقوله: إن قراءة صورة المستقبل لا تخرج عن ثلاثة احتمالات[13]:

الأول: احتمال نشوب صراع يأخذ صورة الصدام المُسلح مثل: الصدام بين الصين والولايات المتحدة.

الثاني: احتمال يرى أصحابه أن الحوار السلمي كفيل بإزالة أسباب الصراع التصادمي (مثل حوار روجيه جارودي).

الثالث: احتمال مزيج من الاحتمالين السابقين حيث أن الصراع التصادمي والحوار الترتب عليه يمكن أن تحدث من خلالهما تفاعلات تؤدى إلى بروز قوى جديدة لا يهيمن عليها قطب عالمي واحد أو قطبان، بل تتعدد فيه الأقطاب.

فبالنسبة للاحتمال لأول يرى الدكتور/ النشار أن الغرب لن يتنازل عن عصبيته وكبريائه وهيمنته، وهذا يحيلنا إلى الاحتمال الثاني فلم يعد هناك بديل إلا الحوار الذي يغذيِّه تكافؤ القوى المتحاورة عن طريق امتلاك كل قوة لعناصر تفوق تمكنها من فرض رأيها على الآخر، أو على الأقل

(13) انظر: المرجع نفسه، ص99-100.

تمكنها من أن يستمع إليها الآخر الغربي، ويقدر العواقب السلبية المترتبة على محاولته فرض هيمنته وتحكمه. وهذا ما نراه البديل الأكثر واقعية والأكثر احتمالاً في مستقبل التفاعل الحضاري وخاصة بعد انهيار خطاب العولمة. وبالنسبة للاحتمال الثاني أيضا نجد فيلسوفنا يتفق مع روجيه جارودي في التأكيد بأن المستقبل الأفضل للجميع لن يكون إلا بتغيير جذري لعلاقات الشمال مع الجنوب، مع وضع نهاية لسيادة الغرب لتبعية الجنوب(14).

أما عن الاحتمال الثالث فيؤكد الدكتور/ النشار أننا نعيش عالماً يسوده صور جزئية للصراع وإن كانت بتدبير محكم من القوة والسيطرة، كما نعيش حالة من الدعوة للحوار وهي أيضاً تسير وفقاً لما يحقق مصلحة هذه القوة المسيطرة نفسها (وهذا ما سماه بالحالة السكونية الظاهرة)(15)وهنا يتفق فيلسوفنا مع ما ذهب إليه الدكتور/ وهبة طلعت أبو العلا (رحمه الله) في كتابه "الوجود المقلوب" - على الرغم من اختلافهما في بعض الجوانب- حين ذهب إلى أن الواقع لم يعد من صنع أيدينا، وليس أمامنا من خيار سوى أن نوجد فيه بكيفية ما، وأن نؤدي أدواراً رسمت لنا سلفاً، والويل كل الويل لمن يخرج عن هذا الإطار المحدد والمحسوب سلفاً، والذي يهدف دوماً إلى خدمة أهداف أو غايات- تكون في العادة خفية أكثر من كونها علنية- معينة، وهو (الواقع) لم يعد يقبل منا أي تغيير جوهري أو أصيل، لكونه يسير الآن بمنطق التغير المحسوب الذي يجعل كل تغير أصيل في الظاهر، تغيراً زائفاً في الباطن، أعني، تغيراً محسوباً ولخدمة غايات معينة، وتبعاً لهذا أصابه الهم بل وحتى اليأس من إمكانية تحقيق أي وجود جوهري أو حقيقي على الإطلاق(16).

---

(14) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص113-118.

(15) انظر: المرجع نفسه، ص121.

(16) وهبة طلعت أبو العلا: الوجود المقلوب، رؤية فلسفية معاصرة، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1997، ص14.

على الرغم من ذلك إلا أن الدكتور/ النشار يرى أن هذه القوة الغاشمة إلى زوال إن عاجلاً أو آجلاً، وإن كنت أرى أنه ربما لا يتم زوالها بشكل كلي بل تسمح بتشكيل النظام العالمي بشكل متعدد القطبية بدلاً من أحادي القطبية، في حين يؤكد "أبو العلا" أن العالم تم إحكام سيطرته من قبل أمريكا أو ما يسميهم "حراس العالم" فقد تمكنت أمريكا، على حد زعمه، من السيطرة على العالم بعد أن تحول هذا الحلم إلى حقيقة على أيديها، وذلك لأنها أصبحت تمتلك كل زمام القوة والسيطرة. وقد دفع هذا "أبو العلا" إلى التأكيد على أن انفراد أمريكا وحدها بحكم هذا الكوكب يُعد في اعتقاده ضرباً من ضروب العناية والخير لهذا العالم[17]. وإن كنت اختلف مع أستاذي "أبو العلا" في هذه الرؤية فلم تكن أمريكا بعد سيطرتها على حكم العالم مصدر خير له، كما يزعم "أبو العلا"، وإنما دفعتها هذه الهيمنة إلى حب التملك والسيطرة التي باءت بالدمار والخراب على كثير من دول العالم. ولم تصبح هذه الهيمنة خافية على أحد بل سار الأمر على مرأى ومسمع كل العالم من انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان كان أخرها ما حدث للعراق من ظلم وطغيان ونهب لأموال وخيرات هذا البلد بحجة "الكذبة النبيلة" في تصور أمريكا وهي القضاء على النووي الموجود في هذا البلد، على حد زعمها، هذا ناهيك عن الاعتداءات الصارخة في كثير من الدول التي تحدث سراً وعلانية وإن كانت الاعتداءات التي تحدث في الخفاء أشد خطراً وأكثر شراً من تلك التي تحدث على مرأى ومسمع الجميع ومن بين هذه الاعتداءات الخفية محاولة طمس معالم كل فكر أو معتقد يخالف فكر ومعتقد العالم الغربي عموماً والأمريكي خصوصاً أو ما يمكنني أن أطلق عليه "الغزو الفكري" تحت ستار العولمة وجعل العالم كله يعيش وكأنه في قرية صغيرة تسير على خُطى النهج الأمريكي الذي يمتلك القوة العسكرية والسياسية والاقتصادية... وغيرها، على الرغم من كل هذا إلا أن الولايات المتحدة الأمريكية لا

(17) وهبة طلعت أبو العلا: الوجود المقلوب، رؤية فلسفية معاصرة، ص20.

تُصرح بكل ما ذكرت لأنها تحاول أن توهم العالم بأنها الوحيدة في العالم التي ترتدي لباس التسامح والعدل والمساواة بين الدول وإن كان هذا في العلن فقط![18].

(3) الشرق الآسيوي يقود دورة حضارية جديدة:

أولاً، الرؤى التنبؤية حول مستقبل آسيا:

وفي الحديث عن دور الشرق الآسيوي نجد الدكتور/ النشار يؤكد أن الكثير من الفلاسفة والمحللين السياسيين والاقتصاديين أكدوا أن الصين وشرق آسيا هي القوة المرشحة لقيادة الوعي أو على الأقل الاشتراك في قيادة عملية صياغة نظام عالمي جديد أكثر عدلاً وأكثر وإدراكاً لأهمية التعددية الثقافية ولأهمية الحفاظ على الهويات المختلفة[19]، وهذا أمر ليس ببعيد.

ثانياً، رؤيتنا الدورية للمستقبل:

وهنا يؤكد فيلسوفنا أنه يؤمن بدورانية التاريخ على أساس لولبي؛ فلا التاريخ الإنساني يسير في تقدمه باطراد كما يقول دعاة نظرية التقدم، ولا هو عبارة عن حضارات تمثل دوائر مغلقة على نفسها كما يفسره "اشبنجلر" معتبراً أن كل حضارة أشبه بالكائن العضوي الذي يمثل وحدة مستقلة منفردة. إنما التاريخ في نظرنا دورات حضارية وكل دورة تأخذ من سابقتها لتسلم راية التطور والتقدم إلى أخرى يقودها أناس أو أمة فتية أدركت حاجة العصر ولبتها وقدمت أطروحتها الجديدة التي أقتنع بها الناس

---

(18) انظر: جميل أبو العباس زكير: فلسفة السياسة عند ليو شتراوس، رسالة ماجستير (غير منشورة) إشراف: الأستاذ الدكتور/ محمد أحمد السيد، كلية الآداب، جامعة المنيا، 2014 ص175-176.

(19) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص122.

وقبلوها أو أدركوا أنه لا سبيل إلى الخروج من المأزق الذي يعيشونه والذي شكلته بلوغ الحضارة السابقة قمة ذروتها، إلا بالركون إلى هذه المبادئ الحضارية الجديدة[20].

ثم يؤكد أننا في الواقع المعاصر أشبه ما نكون في لحظة التحول من دورة حضارية بلغت ذروتها مع هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية الآن وهذه الدورة في سبيلها إلى الزوال لأن بها الآن عوامل انهيارها فضلا عن أن القوى الصاعدة في الشرق الآسيوي تتهيأ لريادة دورة حضارية جديدة[21].

(4) موقعنا في التفاعل الحضاري لما "بعد العولمة" :

أما عن دورنا نحن كعرب ومسلمين في آلية المشاركة في التفاعل الحضاري يذهب فيلسوفنا إلى أنه لا مناص لنا بالمشاركة في التفاعل الحضاري ومستقبله إلا بتحقيق عدة عوامل متشابكة وينبغي أن نعمل فيها معاً بشكل متوازن وهي[22]:

(أ) البناء الذاتي لعناصر القوة اقتصادياً وعلمياً وفكرياً واجتماعياً وتكنولوجياً.

(ب) التعامل بحذر مع آليات الهيمنة الأمريكية الغربية على الواقع المعاصر، حتى لا تنجح قواها الغاشمة في إجهاض مشروعنا التنموي.

(جـ) سيكتشف الغرب أن الإسلام هو الدين الأفضل وأنه برئ من كل إدعاءات العنف والإرهاب. وهذه رؤية متفائلة لمستقبل الإسلام كدين في العالم أجمع.

(د) البدء في إجراء حوار حضاري حقيقي مع بلاد الشرق الآسيوي.

---

(20) انظر: المرجع السابق، ص131-132.

(21) انظر: المرجع السابق، ص132.

(22) انظر: المرجع السابق، ص141-144.

وهنا نتساءل من المنوط به تحقيق هذه المشاركة وهذا التفاعل في العالم العربي والإسلامي هل هم الحكام أم الشعوب؟ وما هي الآلية التي ينبغي التعامل بها في هذا الإطار؟ يجيب فيلسوفنا بأنه:

"ينبغي على زعامات العالمين العربي والإسلامي الآن واجب الإنصات إلى صوت شعوبهم وإلى صوت العقل والحكمة وتغليب المصلحة العربية الإسلامية على مصالحهم الشخصية"[(23)].

إذا كان الدكتور/ النشار يؤكد على مدى أهمية دور الشعوب في هذا الجانب إلا أن الواقع العملي يشير إلى أن الكثير من الحكام العرب لا يسمعون إلا ما يرضيهم -وإن شئت فقل ما يرضي الطاغوت الأمريكي- بعد أن فقدنا حريتنا وهويتنا وسرنا تبعاً بل وأذلاء لأمريكا وذلك لاستعبادها لنا بسبب معونتها وتمويلها لنا من خلال صندوق النقد الدولي. ولكن لم يوضح فيلسوفنا ماذا ينبغي على الشعوب أن تفعل إذا رفض الحكام الإنصات لصوت العقل والحكمة وغَلَّبوا مصالحهم الشخصية على المصلحة العربية والإسلامية؟!!.

القسم الثاني: قراءات جزئية لمستقبل التفاعلات الحضارية:

أولا: التقدم العلمي التكنولوجي يحدد صورة المستقبل:

هنا يتساءل فيلسوفنا عن حالة المستقبل في القرن الواحد والعشرين وكيف سيكون؟ وعلي أي حال ستكون حياة البشر خلال هذا القرن الجديد؟

ويؤكد أن التقدم التكنولوجي هو المؤثر الأكبر في تحديد تلك الصورة للمستقبل القريب أو البعيد للبشر كما كان صاحب التأثير الأعظم على

---

(23) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص122.

البشر طوال القرون الثلاثة الماضية، ويؤكد أن العلماء هم الأقدر على تصور صورة المستقبل في ظل هذا النوع من التقدم.

وإن كنت أرى أن هذه نظرة تفاؤلية لصورة التقدم، وربما يحدث بهذا التقدم حرب عالمية تدمر الأخضر واليابس، كما طرح العديد من الأسئلة التي يجب على العلماء أن يجيبوا عنها وهي ما تتعلق بمصير البشرية. وقد استند إلى أدلة علماء ومفكرين لمستقبل التكنولوجيا والتقدم العلمي مثل رؤية "ميتسشيو كاكو". ولكن هذا لا يجعلنا نتغافل عن أن التقدم العلمي له شق إيجابي إذا ما تم استخدامه بشكل صحيح في خدمة البشرية، وشق سلبي إذا ما تم إساءة استخدامه وخاصة في الحروب.

ثانياً: هل يكون القرن الحادي والعشرون قرن آسيا؟

إن قراءة الدكتور/ النشار المتعمقة لكتابات العديد من فلاسفة ومفكري وعلماء الغرب واستشهاده بآرائهم في مواطن كثيرة، إنما تنم عن سعة ثقافة وفكر فيلسوفنا ومدى اطلاعه على الحضارتين الغربية والشرقية، والتي من خلالها استطاع التأكيد أن المنافسة الحضارية ستكون منحصرة بين الغرب من جهة والإسلام وآسيا من جهة أخري.

كما أكد أستاذنا أن آسيا وخاصة قوتيها العظمتين الصين واليابان الأكثر تأهلا وقدرة، وهم الأقرب إذا ما اتحدت مصالحهما وتجاوزا خلافاتهما المصطنعة، هي الأقرب للسيادة في المستقبل القريب الذي لن يتعدى منتصف القرن الحادي والعشرين. ولكن ينبغي أن نضع في الاعتبار جهود بعض الدول الأوربية كـ"تركيا" وتأثيرها العالمي في مستقبل التفاعل الحضاري.

ثالثاً: هل يكون الإسلام هو البديل اليوتوبي للمستقبل؟

وهنا يوضح كيف حلم الفلاسفة والمفكرون بمدينة فاضلة أو بدولة عالمية يحكمها قانون إلهي واحد وقد عدد لذلك نماذج تاريخية كثيرة على

مدار التاريخ البشري بداية من "اخناتون"ثم "كونفوشيوس"ثم "أفلاطون"ثم توالت أحلام البشر في مدن فاضلة ودول مثالية تخلو من نوازع الشر ويتحقق للجميع في ظلها الرفاهية والعدل. ولن ينسى التاريخ عظمة الدولة الإسلامية التي أسسها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلمو التي بنيت على أسس مثالة عظيمة وتم تطبيقها على أرض الواقع فسادت دولة العالم شرقاً وغرباً.ثم خرج علينا فلاسفة الغرب بيوتوبيات عديدة كان آخرها اليوتوبيا الماركسية. وأخيراً ظهرت موجة نهاية اليوتوبيات.

وبعد ذلك يتحدث عن أمريكا وعولمتها التي تريد من خلالها السيطرة على العالم أقتصادياً وثقافياً وأخلاقياً ويوضح مدى تلاشي هذه العولمة واضمحلالها.

ثم يطرح تساؤله هل يكون هو البديل اليوتوبى للمستقبل؟ ثم يوضح حقيقة أن ثمة كتابات غربية عديدة ترشح "الإسلام" ليكون هو يوتوبيا المستقبل باعتباره ديانة عالمية داعية لكل القيم الإنسانية العليا فضلاً عن كونه أكثر الأديان القائمة توازناً في دعوته إلى المزج بين مطالب الروح ومطالب الجسد، وبين دور الفرد ودور المجتمع، وبين الاقتصاد الحر وتشجيع الاستثمار الخاص وبين التكامل الاجتماعي وتوجيه رأس المال لخدمة أهداف المجتمع قبل خدمة مصالح الأفراد الذين يمتلكونه... الخ[24].

وربما يكون "أرنولد توينبي" أول فلاسفة التاريخ الغربيين الذين تنبئوا بأن المنافس الأكبر للحضارة الغربية حال انهيارها حضارتان أسيويتان هما الحضارة الهندوكية وبوذية الماهايانا، والحضارة الإسلامية وتوقع أن هذه الحضارات تملك من المقومات ما يمكنها من السيطرة على العالم بوسائل تتعدى تصورات الغربيين![25].

(24) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص203.

(25) انظر: المرجع السابق.

ويرى الدكتور/ النشار فبعلاقة الإسلام بالغرب أمرين أولهما، أن حقيقة صدام سياسي أو صراع عسكري مع الغرب لن يكون في المستقبل القريب وثانيهما، أن القلق الغربي من "الإسلام" إنما يأتي من المؤسسات الأمنية والمراكز البحثية الإستراتيجية ومن قبل مفكرين لا يزنون الأمور بميزان العقل والإيمان إنما بميزان الخوف على المصالح الذاتية وانتصاراً لدعاوى عنصرية صهيونية في المقام الأول. ثم يؤكد أن انتشار الإسلام بين الغربيين إنما سيأتي من شوقهم إلى تلك النزعة اليوتوبية التي افتقدوها في ظل حضارة مادية أنهكتهم بالتركيز على الإشباع المادي الغرائزى(26).

وعلى هذا سيكون الإسلام-من وجهة نظر فيلسوفنا- هو البديل اليوتوبي الأكبر والأعظم لكل الباحثين عن "يوتوبي" حقيقية يحتمون بها من تعسف الحضارة الغربية وظلم أنصارها وعقم المبادئ التي تقوم عليها، خاصة وأن "الإسلام" هو الدين الوحيد الذي يجمع بين الجسد والروح والعلم والعمل، كما أن يتيح لمعتنقيه الحرية الفكرية والعقدية.

رابعاً: الغربيون وصناعة المستقبل:

وهنا عرض الدكتور/ النشار لرأيين من الفلاسفة الذين قدموا رؤى عن الغرب وصناعته للمستقبل؛ أحدهما، قال بنهاية التاريخ عند الحضارة الغربية الرأسمالية والولايات المتحدة الأمريكية تحديداً ومن أنصاره "فوكوياما" و"هنتنجتون"، وقد فنَّد فيلسوفنا هذا الرأي وأكد أننا لسنا بصدد نهاية للتاريخ، بل بصدد نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة تتشكل الآن في رحم الأحداث المتصارعة على الساحة العالمية. أما الرأي الأخر، فهو رأي "روجيه جارودي" الذي قرأ المستقبل العالمي قراءة إيجابية-من وجهة نظر الدكتور/ النشار- تتسم بتحليل عقلاني وموضوعي للأحداث، كما قدم "جارودي" مشروعاً يكاد يكون متكاملاً لصناعة المستقبل(27).

---

(26) انظر: المرجع السابق، ص207-208.

(27) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص212.

وإن كان أستاذنا قد أنحاز بشكل كبير لرؤية "جارودي" والتي كانت صائبة في العديد من جوانبها، إلا أنني أرى أن النظرة الغربية للمستقبل لا تخرج عن ثلاثة آراء مختلفة؛ أحدهم، ذاك الرأي المتطرف إلى أقصى اليمين والذي يؤكد نهاية التاريخ عند الحضارة الغربية المعاصرة وكأنها قد امتلكت زمام العالم في يدها وأنها صاحبة الريادة والسيادة وبالتالي السيطرة، وثانيهم، الرأي المتطرف إلى أقصى اليسار والذي يذهب إلى انحدار وسقوط الحضارة الغربية بل ونهايتها دون مقدمات مسبقة بل ويحدد تاريخ سقوطها. أما الرأي الثالث والأخير، فيعمل على الجمع بين الرأيين السابقين؛ بمعنى انهيار الحضارة الغربية ولكن ليس بشكل كلي فبدلاً من خروجها من سباق النظام العالمي وسيطرتها من خلال القطبية الأحادية، ستشارك معها أقطاب أخرى متعددة في حكم العالم والسيطرة عليه وبالتالي ينزوي حكم الانفراد بالعالم، حتى تأتي نهاية العالم المتمثلة في قيادة الإسلام للعالم ومن ثم علامات القيامة الكبرى.

القسم الثالث: نحن والمستقبل موقفنا منه وآليات مشاركتنا فيه:

أولاً: نحو صنع المستقبل:

وفي هذا القسم يشير فيلسوفنا إلى عبق الماضي الذي نستمد منه الحاضر والذي بالضرورة نستشرف منه إلى المستقبل وكيف أن أجدادنا وأسلافنا فهموا دينهم فعلموا وعملوا وحققوا مجداً وحضارة سخروا البيئة بعواملها المختلفة لخدمتها.

ثم يتساءل فيلسوفنا عن كيفية صنع المستقبل؟ ويؤكد أن ذلك لن يكون إلا بأمرين لا ثالث لهما هما: العلم والعمل، أو النظرية والتطبيق واللذان بهما صنع الرواد والمتقدمون ريادتهم وتقدمهم. ثم يذهب إلى أن الحضارة الغربية رأت أنه لا سبيل لها بالتقدم العلمي المادي وحده، فمدت يد العون للحضارات الروحية-الأخلاقية وخاصة الشرقية من خلال ما عرف بالعولمة أو حوار الحضارات. ثم يشد من أزر مجتمعاتنا لكي تعمل على

الاهتمام بالتقدم العلمي لأنه المنوط به تحقيق مستقبل حضاري متميز[28].

ثانياً: ثقافتنا المصرية بين الثقافتين: العربية والمتوسطية:

وهنا يتناول الدكتور/ النشار قضية الثقافة المصرية وعلاقتها بالثقافتين: العربية والمتوسطية فيتبرأ من مواقف كلا الجانبين: الداعين للحوار الحضاري أو الداعين إلى الصراع والصدام موضحاً بأنه على حياد تام وأن هذه المواقف بمثابة "وضوح زائف" لأن فكرهم مبنى على رؤى مسبقة كلها تصب في مصلحة الحضارة الغربية عموماً وفي مصلحة الزعامة الأمريكية المفروضة على العالم فرضاً تضمنه هيمنتها الوقتية على العالم سياسياً وعسكرياً واقتصادياً. وقد شبه الحضارة بالكائن الحي الذي يتغذى على كل العناصر الغذائية لينمو ويتطور، وبقد ما تنجح الحضارة في الاستفادة من كل العناصر الإيجابية في الحضارات الأخرى سواءً السابقة عليها أو المعاصرة لها، بقدر ما تستطيع أن تتصدر الريادة بين الحضارات المختلفة.

وهذا يتفق وقول "المسيري"، الذي أتفق معه تماماً، فيما ذهب إليه من أن المشروع الحضاري العربي والإسلامي دخل طريقاً مسدوداً من البداية حين عرَّف هدفه بأنه "اللحاق بالغرب". فهذا الشعار كان يعني أن يصبح "الآخر" هو الغاية وأن نصبح نحن الوسيلة فنتحول إلى بشر من الدرجة الثالثة في معظم الأحوال ومن الدرجة الثانية في أحسنها (لأن من يصل إلى الدرجة الأولى ينضم "إليهم" بطبيعة الحال). وفي محاولة تحقيق هدف اللحاق هذا كان علينا أن نُسكت إبداعنا ونُسقط قيمنا ونمحو ذاتيتنا ورؤانا بحلوها ومرها، لنتقبل ذاتيتهم ورؤاهم بحلوها ومرها. وتحت شعار الموضوعية أصبحت مهمتنا نقل كل ما يأتي إلينا من الغرب، وبخاصة "آخر صيحة"، ابتداءً بالمدارس الفلسفية وانتهاءً بالسيارات والأزياء،

---

(28) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص225-232.

وبذلك سقطنا في شكل من أشكال السلفية الغربية التقدمية ووقعنا ضحية إمبريالية المقولات، أي أن نتبنى مقولات الآخر التحليلية ثم نراكم المعرفة، وننظر للعالم، بل ولأنفسنا، من خلالها[29].

ثم يوضح فيلسوفنا كيف أنه لا حوار إلا بتكافؤ الفئتان المتحاورتان؛ علمياً وثقافياً وسياسياً واقتصادياً، وأنه لا معنى للحوار بين الأقوى والأضعف، فالغرب الذي يظن أنه الأقوى وبالتالي عليه أن يملي هو شروط الحوار ينظر لنفسه نظرة استعلاء وتكبر في حين أن الحضارة المصرية التي صدرت القيم الروحية والمادية للحضارات جميعها لم تتعالى على غيرها بل تقبلت الآخر وتعايشت معه رغم اختلاف ثقافته وديانته وعاداته وتقاليده، فمصر دائماً وأبداً بمثابة الأم التي تحن على أبنائها وبهذا فهي قادرة على قيادة الحوار الحضاري بين الأمم جميعها.

ثالثاً: في التحديث السياسي:

(أ) السلطة التشريعية أم السلطات:

وفي هذا الإطار يوضح الدكتور/ النشار كيف أن السلطة التشريعية هي السيد الحق للدولة، ويؤكد على ضرورة الفصل بين السلطات ويميز بين الدولة والحكومة. ثم يؤكد أن الأدوار قد اختلطت بين دور الحكومة ودور مجلس الشعب!!! وينادي فيلسوفنا بضرورة أن يكون دور نواب مجلس الشعب دوراً إبداعياً وليس دوراً تقليدياً بحيث يكون هدفه الأساس خدمة مصر والمواطنين في كافة الأصعدة.

(ب) إطلاق "الحريات" و"طاقات الشباب":

يؤكد فيلسوفنا على ضرورة إطلاق الحريات على كافة الأصعدة وخاصة السياسي والاجتماعي وذلك حتى يبدع الشباب ويخرج طاقاته

---

(29) عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، تقديم، محمد حسنين هيكل، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة، 2001، ص17.

المكبوتة، وكيف أن المستقبل مرهون بشرطين لازمين هما: كفل كل الحريات للمواطنين، واستثمار طاقات الشباب المبدع وتوظيفها لخدمة نفسها ومجتمعها.

رابعاً: في تحديث التعليم:

(أ) ولكم في الحوار حياة:

الحوار المثمر النافع هو حياة للشعوب، كما يؤكد فيلسوفنا، وبالتالي فإن المجتمعات المتقدمة والمتفوقة حضارياً هي تلك التي يؤمن أفرادها بأهمية الحوار وتعدد الآراء كأساس إيجابي بناء يصل الجميع بموجبه إلى التماس أفضل الطرق للنهضة في كافة مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. كما أكد على أن يكون لكل منا رأي قائم على المعرفة العلمية السليمة وأنه لا مانع من تعدد الآراء بشكل يعمل على الثراء والوحدة وليس التشرذم والفرقة. ثم استدل بأمثلة من تراثنا من الفلاسفة الذين أجادوا فن الحوار كالغزالي وابن رشد وغيرهما.

(ب) التفكير العلمي أساس التقدم:

وهنا يجسد فيلسوفنا الواقع المصري بكل همومه العلمية وتخلفه عن ركب الحضارات التي ازدهرت علمياً حتى غزت الفضاء، ويؤكد على ضرورة أن يسري التفكير العلمي بين جميع أفراد المجتمع سريان الدم في الجسد في كل مجالات الحياة المختلفة.

خامساً: في تحديث القيم الأخلاقية والدينية:

(أ) تحديث الخطاب الديني... ملاحظات مهمة:

وفي هذا الجانب يحثنا الدكتور/ النشار، وأنا أتفق معه في ذلك، على ضرورة الاهتمام بالخطاب الديني المعتدل كما كان على عهد الإمام جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده وهما أصحاب فكر تنويري

معتدل. إلا أن التغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الأخيرة التي حدثت بمصر جعلت دعوات الخطاب الديني تتضاءل من عدة أوجه منها، على سبيل المثال لا الحصر، القيود التي فرضتها السلطة التشريعية على مشيخة الأزهر، بالإضافة إلى تبني الكثير من السياسيين للشيوعية وتهميش دور الدعوة الإسلامية[30].

وقد وضح كيف أن إهمال الخطاب الديني المعتدل أدى إلى بزوغ فجر التطرف الإسلامي ووضح أنه لا بد من مواجهة هذا التطرف لا بالعنف بل بالفكر والحوار الديني المتميز. كما أكد فيلسوفنا على عدم فصل الدين عن الدولة لأنه يرى في ذلك مخالفة للشريعة الإسلامية.

وبعد هذا نبهنا فيلسوفنا لحقيقتين؛ أولاهما، وجوب تطوير الخطاب الديني المعتدل الذي يحث على الفضيلة ويدعو إلى نبذ العنف والتطرف وخاصة من خلال الإعلام المصري والعربي ككل. والأخرى، أن يرتكز هذا التجديد على الإعداد الجيد من قبل المسئولين عنه وذلك بموافقة ما يقولوا مع الكتاب والسنة وما يتواكب مع التحديث السياسي مع تحديث نظمنا التعليمية ككل[31].

(ب) الأمانة والصدق من قيم الحداثة والتقدم:

وهنا يضع الدكتور/ النشار، وأتفق معه تماماً، يده على جرح مجتمعاتنا التي كساها الفساد الأخلاقي في كثير من جوانبها، محاولاً تشريح المجتمع بمبضعه، وهذه جرأة يُحسد عليها، حتى يعالجه من أسقامه التي كادت أن تقتله. ويشير إلى أن المجتمعات الغربية ما تقدمت إلا بإخلاصها وتفانيها في عملها وهي تحمل قيم الصدق والأمانة التي كادت أن تندثر في مجتمعاتنا.

---

(30) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص272.

(31) انظر: المرجع السابق، ص275-276.

وقد وضح أن ضياع الأمم بضياع أخلاقها ورفعتها بتمسكها بها، كما أن الأمانة والصدق من القيم الدينية العظيمة حيث يمثلان جناحا التقوى والإخلاص لدى المؤمن[32].

(ج) أداء الواجب والولاء للوطن:

وفي هذا الجانب يؤكد فيلسوفنا على ضرورة نبذ التفكير التقليدي وأن يحل محله التفكير الإبداعي الذي يتسم بأفكار جديدة ومتطورة من أجل خدمة الوطن كلٌ في وظيفته وفي عمله. كما يحثنا الدكتور/ النشار على أن نتفانى في خدمة وطننا ضاربين بالمصلحة الشخصية عرض الحائط من أجل تحقيق مستقبل أفضل. ومن ثم فلا ضير من أن نؤدي واجبنا بشجاعة مهما أودت بنا النتائج في نهاية الأمر طالما أننا نخلص لوطننا.

وأخيراً، أستطيع أن أؤكد، وبلا مجاملة، أن فيلسوفنا الدكتور/ النشار قد اتسم بعقلية فلسفية فريدة جاءت على غير عادة الكثير من الفلاسفة الذين انتابت كتاباتهم الغموض أحياناً وعدم الشجاعة في أحيانٍ أخرى إلا ما ندر، وقد اتضحت هذه العقلية التي آلت على نفسها مهمة تبسيط الفلسفة للعوام قبل الخواص في العديد من كتاباته وبشكل خاص في كتابه الذي بين أيدينا حيث تميز هذا الكتاب بسهولة ألفاظه وجزالة عباراته ووضوح معانيه وتسلسل أفكاره، كما لم يكن كتاباً أكاديمياً صرف وإنما تسهل على الإنسان المثقف والعادي قراءته وفهمه.

---

(32) انظر: مصطفى النشار: ما بعد العولمة قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص272.

خارطة الطريق للمستقبل العربي

■ دكتور محمد ممدوح عبد المجيد *

تنتاب عالمنا العربي اليوم أمواجاً عاتية من الصراعات الأيديولوجية والسياسية التي هي غريبة عن جسد هذا الوطن، وغريبة على ثقافته وتدينه الوسطى وفهمه لمقاصد الشرائع السماوية وإحاطة ذلك كله سياج آمن من العادات والتقاليد الموروثة التي هي أشد ثباتاً من الجبال الشامخة، والتي أصبحت مضرباً للأمثال في العالم كله، حيث اشتُهر العرب بالكرامة والكرم، وبالعفة والعفاف، وبالرجولة والشهامة، ونزل القرآن بلسانهم تشريفاً لهم إلى يوم الدين.

وهموم الأمة العربية هي مما تشغل مفكرى العرب باختلاف جنسياتهم الإقليمية، وبتجردهم عن بيئتهم المحلية، ليعمقوا نظرتهم لنهضة تلك الأمة مثلما فعل عبد الحميد بن باديس ومالك بن بنى الجزائريين، وتابعهما عبد الوهاب المسيرى ومصطفى النشار المصريين، حيث تجرد الجميع عن الإقليمية، لتشمل نظرتهم عموم هذا الوطن العربي الكبير باعتبار أبنائه جميعاً أبناء أمة واحدة كما وصى القرآن الكريم ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾.

---

* دكتور محمد ممدوح عبد المجيد - مقال منشور بجريدة الوفد السبت 27 ديسمبر 2014.

والمستقبل العربي، والهموم العربية، والمآزق والمشكلات التي تمر بها أمتنا العربية هي محور اهتمام المفكر الدكتور مصطفى النشار، حيث يرسم خارطة للطريق لتحديد هوية المستقبل العربي في كتابه "الأورجانون العربي للمستقبل" والذي طبعته الدار المصرية اللبنانية في مطلع هذا العام، حيث يتألم الرجل لما آلت إليه الأمور في الدول العربية، رغم الإمكانيات الهائلة التي يتمتع بها هذا الوطن العربي الكبير، ورغم توافر القوى البشرية، إلا أنه لازال يُصنف ضمن العالم الثالث، وكأنه بقصد أو بغير قصد، هناك من يتعمد صناعة التخلف عن ركب الأمم في هذا الوطن.

ويُعزى الدكتور النشار أسباب ذاك التخلف وعوائق التقدم على مدار القرنين الماضيين في وطننا العربي إلى عدة أسباب، من أهمها، غياب الإرادة الجمعية للتغيير نحو الأفضل وانهيار سلم القيم العربية التي اشتُهر بها العرب جراء مخطط العولمة الذي سقطت في هوته كافة القيم، ثم غياب الثقافة العلمية التي تؤسس للقوانين والنظريات وفق أسس علمية وخطط مدروسة، ثم غلبه الأقوال على الأفعال، بل لعلنا نصل إلى حد كثرة الأقوال وندرة الأفعال، وانتشار تلك الثقافة المزرية بين أبناء وطننا العربي، وهو ما يُفضى بالتبعية إلى اهدار الطاقات المبدعة لدى الشباب وعرقلة حركة الأجيال، وبالتبعية أيضاً انتشار السلبية الممقوتة تجاه الوقت، وإهداره وعدم احترام كل لحظة باعتبارها عمراً فارقاً في حياة الشعوب، ثم الطامة الكبرى وهي إهمال اللغة العربية باعتبارها لغة قومية فضلها الله على كل لغات العالم، واختار القرآن لينزل بحرفها ولسانها، ولتحل محلها لغات أخرى تقوم بالترسيخ لثقافات مغايرة تماماً للثقافة العربية ذات الأصول الإسلامية.

ثم يلفت الكتاب إلى عاملين آخرين من عوامل تخلف الأمة العربية، وهما تدنى مكانة المفكرين والعلماء العرب، ولعل ذلك هو مكمن الخطورة الحقيقية، يقول الدكتور النشار "ولعل من أهم الأخطاء والأمراض التي نعانى منها وتزيد من تخلفنا تدنى مكانة المفكرين والعلماء العرب عكس ما

يحدث في كل دول العالم، فمن المعروف في كل دول العالم المتقدم أن الفكر هو الذي يقود المجتمع إلى التقدم، وأن المفكرين هم قادة يصنعون بآرائهم وإبداعاتهم الطريق إلى المستقبل، وأن مجتمعاتهم تتفاعل مع هذه الآراء وتلك الإبداعات بإيجابية" ولعل تلك الآفة هي سر صناعة التخلف في وطننا العربي الكبير.

أما العامل الآخر، فهو الذي لأجله قامت ثورتين متتالتين، وهو غياب العدالة، وهو ما يفقد الإحساس بقيمة المواطن داخل وطنه ويؤدى بالتبعية إلى فقدان النظم التي تقوم بالقسط والعدل بين الجميع.

إن تلك الآفات إجمالاً ليست توصيفاً بقدر ما هي بمثابة دق ناقوس الخطر لتستفيق هذه الأمة وتستدعى عوامل نهضتها من جديد والتي يمحورها الدكتور النشار في ثلاث دعائم رئيسية، وهي الارتقاء بالنظام التعليمية بما في ذلك احداث نهضة حقيقية بالبحث العلمى وتحويلها من النظرية إلى التطبيق، ليتحول مجتمعنا العربي إلى مجتمع اقتصاد المعرفة بالاصطلاح الحديث، ثم إصلاح وتطوير الخطاب الديني ليفى بمقاصد الشريعة في ضوء وسطية الإسلام التي لن يشادها أحد إلا غلبته، ثم تحقيق رؤية موحدة تكون قادرة على صناعة نهضة حقيقية اقتصادياً وسياسياً، وتلك هي أطر البناء ودعائم النجاح لأى أمة تريد إعادة بناء نفسها، لاسيما وإذا كانت تلك الأمة بحجم أمتنا العربية حضارة وتراثاً، وماضي يضرب بالجذور في كبد التاريخ، وحاضر لم يعدم الإمكانيات.

إن كتاب "الأورجانون العربي للمستقبل" يحمل بين دفتيه الأزمة والحلول، فهو يقدم تشخيصاً رائعاً لجوهر المرض الذي تفشى في الجسد العربي، ثم يصف الدواء الناجع لتلك الأمراض المزمنة، في لفتة كريمة من مؤلفه لنشر ثقافة الأمة الواحدة الواعدة، ولاستعادة ماضي تليد قد تأخرت بوادر ثماره، وعصفت به المحن، ويسألونك متى هو، قل عسى أن يكون قريباً، وكان ربك قديراً.

سقوط الغرب وصعود الشرق(1).

لعل السؤال الأبرز على الموائد الفكرية واللقاءات الحوارية في العالم كله، هل ستظل القوة والسيادة لأمريكا، تُعطى من تشاء وتمنع من تشاء في ظل سياسات ظالمة تعودت الكيل بمكيالين، هذه الأسئلة وما يدور في فلكها ومعناها هي مما تشغل بال المفكرين في الغرب والشرق على السواء.

يبرز الدكتور مصطفى النشار تلك القضية في كتابه "ما بعد العولمة"، حيث يؤكد انهيار السيادة الأمريكية بحلول 2025 وانتقال السيادة للشرق المضطهد بالأمس، مستنداً في هذا الرأي إلى عدول المفكرين الغربيين الذين تنبؤا بانهيار أمريكا مثل روجيه جارودى وأرنولد توينبى وآرنست رينان في كتاباتهم المختلفة، وأرجعوا أسباب الإنهيار إلى ثلاثة أسباب رئيسية، الأول قيام الحضارة الأمريكية والغربية عموماً على المادة وخلوها من كل روح، الثاني سياسة أمريكا الخاطئة في الكيل بمكيالين وعدم إقامتها ميزان القسط والحق والعدل، الثالث وهو الأهم... حدوث ثورة علمية هائلة في بلدان الشرق أورثتهم قوة مادية تضاف إلى القوة الروحية الموجودة لديهم، مما يمنحهم القدرة على قيادة العالم في المستقبل بحلول 2025م.

فالصين أصبحت مارداً شارداً غير قابل للتوقف، بحكم عملقتها الاقتصادية، وبحكم هيمنتها على معظم الأسواق العالمية، حتى الأسواق الأمريكية ذاتها، غزتها المنتجات الصينية بحكم رخص سعرها، والأمريكيون باتوا يعرفون ذلك جيداً ولا ينامون الليل من الأرق الذي يحيط بهم، فهم يخشون إنزالهم من فوق العرش، وهم أشد خشية من اعتلاء الشرق، لأنهم كانوا يظنون أن الوريث للسيادة الأمريكية سيكون الغرب وليس الشرق، وهو قطعاً الأقرب لهم بحكم المعتقد والموروث

(1) دكتور محمد ممدوح عبد المجيد - مقال منشور بالوفد بتاريخ 14-3-2015.

الثقافي، ولكن الصين فاجأت الجميع فأربكت حساب أمريكا وأرقت مضاجعها، وأصبحت تسير بخطى ثابتة نحو تلك الريادة.

ويؤكد الدكتور النشار على وقوع تلك الريادة للشرق في أقرب من الضوء، خاصة إذا بذل الشرق يد التعاون، وضرب لنا المثل بعمالقة شرق آسيا الذين خرجوا من الكهوف إلى رحابة العلم والمادة، فأصبحوا في سنوات معدودة يُشار إليهم بالبنان.

وما يلفت النظر في هذا الكتاب أيضاً أن المؤلف يكاد يكون متأكداً من ريادة الشرق بزعامة الصين، حيث يرى أن الصين ستضم عمالقة الاقتصاد الشرقي إلى كنفها لتقوى بذلك شوكتها، ولتصبح قيادتها للعالم قيادة عادلة محكومة الموازين غير محفوفة بالمخاطر.

لكنه يعود ليحث الأمة العربية على مد يد التعاون نحو ذلك التحالف الشرقي بقيادة الصين، وتوجيه الميزان التجارى والاقتصادي ناحيتها لأجل اللحاق بهذا الركب الذي يراه عادلاً، باعتباره محطة من محطات ودورات التاريخ.

ثم في سياق آخر، نجد تأكيد الدكتور النشار على قوة الإسلام وعالمية حضارته وقدرته اللامحدودة على القيادة والريادة، مستنداً في ذلك إلى شهادات مؤرخين عدول وفلاسفة غربيين، مثل أرنولد توينبى، والذي أكد في حوار الحضارات أن الإسلام له جاذبية خاصة، ويتمتع بمبادئ ينعم فيها الجميع بالعدل والمساواة، وتضمن للجميع الحرية والكرامة الإنسانية، ومن ثم فالأمة الإسلامية قادرة على صناعة الفارق التاريخى في أي لحظة، فقط في حالة يقظة أهلها وأخذهم بوسائل التقدم دون عزل لبديهيات الدين ومسلمات العقيدة، وبالاستعانة بسُبل العقل وآليات العلم، ليكون ثمة ربط بين العقل والشرع، بين الفكر والدين، بين الوحى والعمل، هنا، وهنا فقط يولد التقدم من رحم الحضارة الإسلامية.

وهذه الأفكار أعادها الدكتور النشار منذ عام تقريباً في كتابه الأبرز

على الساحة الفكرية العربية "الأورجانون العربي للمستقبل"، ومع كامل احترامى لما ورد بالكتابين من أفكار، إلا أن السؤال، ما هو موقع مصر في مستقبل تلك الأيام؟ لم يجد إجابة واضحة وشافية حتى اليوم، ولعل انهيار الغرب وصعود الشرق سيكون بداية ميلاد جديد لحضارة مصرية جديدة متأصلة الأعماق، كل ذلك في علم الله، فلندع الأيام وحدها تجيب.

الباب الثاني

الفلسفة العملية
(النقد والإبداع، الإصلاح السياسي، أخلاقيات البيئة)

العولمة والثقافة والترجمة

■ دكتور ماهر شفيق فريد*

فى زحمة الكتب والفصول والمقالات التي تتناول ظاهرة العولمة من زوايا مختلفة يظهر كتاب متميز عنوانه (الفلسفة الثقافية) " دار قباء 1999 " للدكتور مصطفى النشار - أستاذ الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة، وصاحب كتاب (ضد العولمة) الذي صدر عن الدار نفسها في مطلع هذا العام، يتناول المؤلف، على امتداد مباحث ثلاثة، فلسفة الثقافة والعولمة الثقافية بين الإمكان والاستحالة والثقافة والتقدم.

وتنتثر في تضاعيف كتابه ملاحظات كثيرة قيمة عن علاقة العولمة بالثقافة وإشارات إلى اتفاقية الجات (ص64) وما سيكون لها من أثر في حركة التأليف والترجمة والنشر، وقد أثارت لدى إشاراته هذه سلسلة من الأفكار عن اتفاقية الجات وما أتوقع لها من أثر في حركة الترجمة عندنا. اخترت هذه الزاوية لأنى (أولاً) مترجم ولأنى (ثانياً) أرى أن هذه الاتفاقية سيكون لها أثر وبيل في عالمنا العربي.

ثمة أزمة لدينا في الترجمة هذا ما لا ينكره أحد.

ولكنى أقول ابتداء : إنى لا أميل إلى تعليق مشاكلنا في الترجمة على

* أستاذ الأدب الإنجليزى... كلية الآداب... جامعة القاهرة... مقال منشور بجريدة الاهرام.

شماعة الجات أو المؤامرات الاستعمارية الصهيونية التي تهدف إلى محاصرة الثقافة العربية إلى آخر هذا الكلام. فاتفاقية الجات حديثة العهد بينما أزمة الترجمة لدينا قديمة مزمنة، وهي تجدد بأشكال مختلفة في كل جيل، ربما كان التأثير الأخطر للجات هو أنه يلزم الناشر العربي بدفع حقوق المؤلف الأجنبى المادية، مما قد يجعل الناشر- والمترجم بالتالي - عازفاً عن نقل الأعمال الجديدة التي يملك أصحابها وناشروها الأجانب حقوق الطبع، وقد يؤثر مترجمونا وناشرونا بالتالي نقل الأعمال الكلاسيكية التي لا تخضع لهذا الشرط، لأنها أصبحت ملكا للإنسانية جمعاء، وليس لمؤلفيها ورثة معلومون.

أنك تستطيع أن تترجم هو ميروس، دون أن تدع شيئاً لليونان، ولكنك لا تستطيع أن تترجم لأى كاتب أجنبى معاصر وتتجاهل حقوقه المادية وإلا وقعت تحت طائلة القانون، بموجب اتفاقيات برن وغيرها.

وإذا كان قسم كبير من القراء يميل إلى القراءات السطحية: غراميات مادونا، مشكلات الأميرة ديانا مع الأمير تشارلز قبل موتها، الخ. فليس في هذا ما هو جديد. أذكر أنه كانت تصدر طوال العقود الماضية - بل ومنذ ثلاثينيات هذا القرن - كتب من نفس النوع عن غرام الملك ادوارد الثامن بليدى سامبسون وتخليه عن عرش بريطانيا من أجلها، ثم في عقود لاحقة - عن فضيحة بروفوميو في بريطانيا وعلاقات مارلين مونرو ببعض أبناء أسرة كنيدى، ومذكرات الملكة ثريا بعد أن طلقها شاه ايران الراحل، الخ... فهذه كلها موضوعات توجد في كل عصر وتلقى اقبالا خاصة من الطبقات متوسطة التعليم، التواقة إلى العيش في أحلام اليقظة، أحلام الثراء والمتعة والترف أننا جميعاً - بدرجات متفاوتة - فريسة حب استطلاع يجعلنا نريد أن ننظر من خلال ثقب الباب إلى أي ما يجرى في المخادع وغرف الجلوس والمعيشة والنوم، وهذا دافع انسانى طبيعي، ولكن وظيفة الانسان هي أن يترقى به ويتسامى، فحب الاستطلاع يمكن مثلا بالتعليم والتربية أن يرتقى من الرغبة في معرفة أسرار الجيران إلى

الرغبة في معرفة أسرار الكون في الفضاء أو على البر أو في أعماق البحار أو داخل جسم الانسان، وهو صورة مصغرة (ميكروكوزم) للعالم الأكبر (ماكروكوزم).

بديهى - دون أن ننزلق إلى نظرية المؤامرة الخارجية التي بدأت حديثى برفضها - أن الترجمات التي يقوم بها المركز الثقافي الفرنسى أو الأمريكى أو غير ذلك هي إلى حد ما ترجمات "موجهة" و"مخططة" و"مبرمجة" ترمى إلى خدمة سياسات هذه البلدان، وهذا أمر متوقع وطبيعي، فهو جزء من آلة الدعاية الضخمة التي تدور عجلاتها في كل صباح والتي تصوغ عقولنا ووجداننا ورؤيتنا للأمور، شئنا أم أبينا، ولكن هناك فرقاً بين دعاية رخيصة مثل أغلب الدعاية السوفيتية قبل انهيار النظام الشيوعى ودعاية راقية تضع بين يدى القارئ خير منجزات الثقافة الفرنسية أو الأمريكية والتمويل أو غير ذلك إذا كانت دور النشر الأمريكية والتمويل ستضع بين يدى القارئ في منجزات الثقافة الفرنسية أو الأمريكية والتمويل ستضع بين يدى القارئ العربي - وهي تفعل هذا فعلاً -روائع الأدب الأمريكى لملفل وهوثورن وبوتوين وفوكنر وستاينبك وهمنجواى وأونيل وفروست وايدايك وغيرهم. فأهلا بها، أما إذا وضعت بين أيدينا - وهي تفعل ذلك أيضاً.قصص الجاسوسية ومغامرات رامبو والرجل العنكبوت والرجل الوطواط والمرأة القط وأساطير البطولات الأمريكية من أجل تحرير الأسرى ومنح النساء حرياتهن وفك الرهائن ومحاربة الارهاب الدولى واقتحام الطائرات المختطفة ومواجهة المخابرات السوفيتية وبطولات الأمريكيين في فيتنام... فهذه دعاية رخيصة لا تستحق إلا سلة المهملات.

وإذا كانت حركة الترجمة قد تراجعت في الفترة الأخيرة بعد سنوات من حصول محفوظ على جائزة نوبل فهذا (ولنواجه الأمور بصراحة) لأن الغرب يشعر باكتفاء ذاتى وينظر إلينا باستعلاء.

إنه مستعد للاقرار بعظمة محفوظ أو إدريس أو أدونيس أو ادوار

الخراط ولكن في حدود، وبحيث لا يطغى ذلك على القيم الغربية وأسلوب الحياة الغربى في المجتمعات الصناعية الحديثة.

ماذا يهم الغرب - وقد حصلت فيه المرأة على جميع حقوقها وأصبح للأقليات الجنسية (الجنسيون المثليون مثلاً من الجنسين) كيانها المعترف به قانونياً واجتماعياً وسياسياً. من أغلب قصصنا ومسرحياتنا ومسلسلاتنا التليفزيونية والاذاعية التي تدور مثلاً حول عقبات في طريق زواج شاب وشابة متحابين حديثى التخرج في الجامعة أو أزمة المساكن، أو التوفيق بين بيت المرأة وعملها، أو الصراع بين المحافظة والتحرر؟ هذه كلها قضايا فرغ منها الغرب منذ زمن طويل، وحلها بطريقته الخاصة سواء كنا نقبل هذه الطريقة أو نرفضها، ومن ثم فهو ليس على استعداد لأن يشغل باله بها اليوم.

إن خفوت حركة الترجمة لدينا في الوقت الحاضر راجع إلى عدة أسباب، ضعف مستوى الخريجين في اللغات الأجنبية. وتدنى مستوى تدريسها في المدارس والجامعات، غياب الحافز المادى والمعنوى، الافتقار إلى تخطيط بعيد المدى لحاضر الترجمة ومستقبلها، الخ. لكن حقل الترجمة، رغم كل تحفظاتنا عليه - قد شهد في العقود الأخيرة جهوداً ممتازة منها ترجمة د. محمد عنانى لشكسبير وملتون، وترجمة د./ مصطفى ماهر لأعمال من الأدب الألمانى والنمساوى، وترجمة د. عبد الغفار مكاوى لجوته وبرخت وترجمة ابراهيم الدسوقى شتا لمثنوى جلال الدين رومى، وهناك المشروع القومى للترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة (د.جابر عصفور) وسلسلة الألف كتاب الثانية (د.سمير سرحان، أحمد مليحة) ومركز الترجمة بأكاديمية الفنون (د. فوزى فهمى) وسلسلة أفاق الترجمة التي تصدر عن الهيئة العامة لقصور الثقافة (د. مصطفى الرزاز، ود. منى أبو سنة).

كما وجد بارقة أمل في اتجاه عدد من شعرائنا وقصاصينا الى ممارسة الترجمة (محمد ابراهيم أبو سنة، نصار عبد الله، بدر توفيق، رفعت

سلام، محمد عيد ابراهيم، أسامة فرحات وحسن الجوخ، سمير عبد ربه، غادة نبيل الخ) لأنهم يملكون الحس الابداعى اللازم لكل ترجمة أدبية جيدة، لكن اتفاقية الجات خليقة أن تضع قيوداً قاسية على هذه الحركة الواعدة وأن تحيل بمنطقها الرأسمالى الثقافي إلى سلعة تدر الربح على صاحبها وناشرها وموزعها، وهو ما نجت منه الأنظمة الاشتراكية رغم كل تحفظاتنا عليها حيث كانت تضع طبعات رخيصة من شكسبير وتولستوى وجوته واسطوانات باخ وموزار وتشايكوفسكى ومستنسخات لوحات مايكل انجلو ورفايللو وليوناردو دافنشى في متناول المواطن العادى باسعار رمزية.

حذار إذن من الجات، أنها نقمة في باطن نعمة، ظاهرها المحافظة على حقوق المؤلفين، وباطنها احتكار الثقافة واجراء قوانين السوق عليها، ونتيجة ذلك ما يقول الدكتور مصطفى النشار مصيباً، أن تبقى الفجوة واسعة بين التقدم الغربى والتخلف الأفريقى الأسيوى الأمريكى الجنوبى، ولا سبيل لمعالجة هذا الموقف إلا بأن ينشئ العرب بنياناً ثقافياً خاصاً بهم، يتبنى قيم العقلانية والاستنارة لا السلفية والجمود، يشعر الغرب بأنه مطالب - بأن يتعرف عليه ويترجم منه ويفيد من اضافاته هكذا نحول قانون العرض والطلب واقتصاد السوق لا يفهم غيره - إلى مصلحتنا ونتحول من طالب إلى مطلوب من المحاكاة إلى الابداع، من كوننا عالة على الغرب إلى كيان مستقل، ويخطب ويرجى علمه، ويسعى وراء إبداعه.

في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي

■ د. آمال جمعة عبد الفتاح محمد*

يعد الدكتور مصطفى النشار واحداً من أهم المفكرين والفلاسفة المصريين المعاصرين. وله أكثر من خمسين مؤلفًا علميًا في فروع الفلسفة المختلفة وخاصة في الفسفة اليونانية والفكر المصرى القديم، وقد اهتم في السنوات الأخيرة بقضايا الفكر المعاصر وخاصة قضايا العولمة والهوية الثقافية وحوار الحضارات وقضايا التعليم والمواطنة والمشاركة السياسية والعلاج بالفلسفة. ومن أبرز إسهاماته الفكرية رد الفلسفة اليونانية إلى مصادرها الشرقية وتأكيده على الأصل المصرى للفلسفة عامة والفلسفة اليونانية خاصة. كما كان له فضل كبير في إبراز دور مصر في تاريخ الفلسفة وظهر ذلك في مؤلفاته : الفكر الفلسفي في مصر القديمة والخطاب السياسي في مصر القديمة وسلسلة أعلام التراث الفلسفي المصرى.

كما أسهم بقدر كبير في إدخال الفلسفة التطبيقية إلى الدراسات الفلسفية المصرية من خلال العديد من الكتب والمؤلفات منها "الفلسفة التطبيقية، والفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة، فلسفة التاريخ وفلسفة التعليم وفلسفة الحضارة وفلسفة الثقافة والنقد الثقافي

* أستاذ المناهج وطرق تدريس المواد الفلسفية المساعد- بقسم المناهج وطرق التدريس بكلية التربية جامعة الفيوم.

وفلسفة السياسة وفلسفة المستقبل"، وكذلك من خلال عقد العديد من المؤتمرات والندوات العلمية الدولية والمحلية التي ساهمت أيضاً في إدخال الفلسفة التطبيقية إلى الدراسات الفلسفية المصرية.

وقد حاول في كتابه "في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي" الطبعة الثانية (2012) بلورة رؤية مستقلة عن ماهية الثقافة المتحضرة بعيدا عن المعايير الغربية للتحضر، مميزا بين ثقافة التقدم وثقافة التخلف وأكد على أن التقدم لايصح أن يقترن فقط بالثراء والتقدم المادى والتقنى وأن أفقر الشعوب قد تكون أكثر تحضرا ورقيا في أخلاقها وعقائدها الدينية وفي حياتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بعيدًا عن النموذج الغربى. كما أكد على أنه بامكان الدول أن تنتقل بشعوبها من ثقافة التخلف إلى ثقافة التقدم والتنمية من خلال نظام تعليمى حر ومبدع وثقافة تمزج بين قيم الأصالة وأليات المعاصرة.

كما فرق بين مصطلح الثقافة والحضارة والمدنية والتقدم والتنمية ووضح العلاقة بين كل هذه المصطلحات. وركز على أن الثقافة هي الوجه اللامع لحضارة أي أمة وأجاب عن السؤال الذي يطرح نفسه على عقل المفكر الواعي : كيف يمكن قياس تقدم أي أمة؟ هل يقاس بثقافتها ؟ أم بما لديها من مظاهر مدنية ؟وهل يقاس تقدم أي أمة بالتقدم المادي الملموس؟ أم بما تمتلكه من معايير وقيم ومباديء أخلاقية ودينية؟ وغيرها من التساؤلات التي تناولها المفكر والفيلسوف المصري المعاصر.

وأكد على إن الثروة الحقيقية لأي أمّة ليست في مقدار ما تملكه من الثروات والأراضي، ولكن تكمن في كمية الأفكار البناءة التي تخلصها من قيود الضرورات وتعلمها حل المشكلات، لأنه لا يمكن لأي مجتمع أن يتقدم ويتطور إلا إذا كان أفراده يمتلكون مهارات التفكير والنقد الثقافي البناء، لأن هذه المهارات تساعدهم على النهوض به لمواكبة عصر المعلوماتية والعولمة وذلك بعد تفنيد الثقافات الوافدة، وتقويم الأفكار

الجديدة للحكم على مدى أهميتها ومناسبتها لقيم وتقاليد المجتمع ومتطلباته في عملية التطور الشاملة.

والكتاب الحالي يتألف من خمسةمباحث روعي في ترتيبها التسلسل المنطقي، حيث تناول المبحث الأولمحددات أولية لفلسفة الثقافة، من حيث ماهية الثقافة، وخصائص الثقافة المتحضرة، وآليات الثقافة والتي من أهمها التفكير العلمي، حرية الفكر والعقيدة، الحوار الايجابي البناء، ثنائية العقل والوجدان، سيادة القانون.

وتناول أيضاً بنية الثقافة المتحضرة.

وتناول المبحث الثاني العولمة الثقافية بين الإمكان والاستحالة، من حيث مفهوم العولمة، وآليات العولمة، مفهوم العولمة الثقافية، ثم وضح المفارقة بين ثقافة العولمة واقتصاد العولمة، ويختم المبحث بمعوقات العولمة الثقافية حيث عرض للهوية الثقافية والوطنية، وازدواجية المعايير، وفرض السيطرة والنظرة العصرية، ودور الاتفاقيات الدولية وغيرها من المعوقات التي هدفت الدول المتقدمة منها زيادة تخلف الدول النامية في مقابل تحقيق مصالح الدولة المتقدمة بالدرجة الأولي.

بينما عرض المبحث الثالث العولمة وأخلاقيات الشباب العربي، من حيث تحديد ماهية العولمة وطبيعة الشباب المعولم، والتركيز على الآثار السلبية للعولمة الثقافية والأخلاقية على أخلاقيات الشباب العربي، ويختم العرض الفعال في المبحث الثالث من الكتاب بتقديم استراتيجية مقترحة لمواجهة الآثار السلبية للعولمة على أخلاقيات الشباب في العالم الإسلامى، والتأكيد على أهمية التمسك بالقيم والأخلاقيات والمباديء والحفاظ على الهوية الإسلامية والعربية للشباب العربي.

كما تناول المبحث الرابع الثقافة والتقدم من حيث توضيح المحددات المنهجية وعرض مفهوم الثقافة والتنمية، ثم توضيح صور العلاقة بين الثقافة والتنمية في المجتمعات المتقدمة وتحديد مفهوم التقدم وسمات وخصائص

الثقافة والتنمية في المجتمعات المتقدمة، وتوضيح صور العلاقة بين الثقافة والتنمية في المجتمعات المتخلفة وتحديد مفهوم التخلف وسمات وخصائص الثقافة والتنمية في المجتمعات المتخلفة، وعرض آليات الانتقال من ثقافة التخلف إلى ثقافة التنمية والتقدم والتي تمثلت في تحقيق الإرادة السياسية وإصلاح النظم التعليمية ودعم البحث العلمي ونشر الثقافة العلمية وإعادة بناء الثقافة العربية المعاصرة التي تتماشي مع التغيرات والتطورات العلمية والتكنولوجية الهائلة، ويختم المبحث بالوصول للهدف المنشود للثقافة العربية وهو الاستقلال التام وتحقيق التنمية المستقلة ورفض المنظور الغربي للتنمية وتبني أسس موضوعية للتنمية العربية المعاصرة.

ويتناول المبحث الأخير الثقافة العربية المعاصرة بنظرة نقدية، من حيث تناول تحديد مستقبل الثقافة العربية وقوة الثقافة العربية، والتأكيد على أن مستقبل الثقافة العربية ليس حلم بعيد المنال بل بسواعد أبناء الأمة وعلمائها ومفكريها وشبابها يمكننا أن نبني مستقبل مشرق بما وهبه الله للأمة الإسلامية بأفضل لغة على وجه الأرض اللغة العربية رمز الهوية والثقافة العربية، لغة القرآن الكريم، وهي لغة عالمية.

ولقد هدف الفيلسوف المصري المعاصر في تناوله للقضايا التي تم عرضها تنمية الوعي الثقافي لدى القاريء وتدريبه على التساؤل الذي يقوده إلى المعرفة وكيفية الحكم على الأمور وحثه على التساؤل. فالنقد الثقافي يساعد الفرد على تطبيق المعرفة السابقة في مواقف جديدة من أجل الوصول لحلول للمشكلات واتخاذ قرارات صائبة، فالوعي الثقافي يعني: تعلم كيف تسأل، ومتى تسأل؟ وهو تعلم كيفية استخدام المنطق أو المحاكمات العقلية للأحداث، كما هو تعلم كيف تختار الوقت المناسب للمحاكمات العقلية، وكيف تختار نوع المنطق الذي تحكم به على الأمور، وتنمية قدرة الفرد على أن يعرف متى يقول كلمة نعم ومتى يقول كلمة لا وأن يكون واعيًا بمتضمنات ونتائج كلمتي نعم ولا.

كما أكد أن تنمية الوعي والنقد الثقافي يُعد ضرورة تربوية وفريضة

عصرية لحماية عقول الأفراد من التأثيرات الثقافية الضارة المنتشرة في المجتمع والتي يتعرضون لها في حياتهم. بالإضافة إلى انتشار الشائعات والادعاءات التي تقف حجر عثرة في سبيل تقدم أي مجتمع وتطوره ؛ لذا يعتبر تنمية الوعي الثقافي من أهم الأهداف التربوية المعاصرة التي تسعى التربية إلى تحقيقها لتكوين العقلية الناقدة التي تواجه المشكلات بطريقة ايجابية في عصر يتسم بتطور المعلومات والتغيرات المتلاحقة. كما أنه يساعد الأفراد على استيعاب المعارف والآراء المتعددة بعد التحقق من صدقها وتبنى آراء واتجاهات يقبلها العقل، ويساعدهم أيضًا على التمييز بين الآراء التي تستند إلى أدلة منطقية والآراء الضعيفة. كما أن النقد الثقافي ضرورة حياتية لأن نقد الفكر ضمان لاستمراره وبقائه، وتجديد للحياة الفكرية وتنمية للعقول المتطورة.

ولقد أكد أن مواجهة الأثار السلبية للعولمة وحماية أخلاقيات الشباب في العالم الإسلامي من الأهداف الرئيسة للألفية الثالثة التي تتميز بالتقدم العلمي الهائل والتغيرات والتطورات العلمية والتكنولوجية في كافة مجالات الحياة والتي ألقت العبء الأكبر على العلماء والمفكرين والفلاسفة والمؤسسات التعليمية والتربوية وكل المنظمات الاجتماعية والمدنية في المجتمع العربي الإسلامي، حيث تركز هذه المنظمات في السنوات الأخيرة، اهتمامها الشديد على ضرورة حماية أخلاقيات الشباب في العالم الإسلامي وضرورة الحفاظ على الهوية القومية والوطنية، حيث أضحى مستقبل الإنسان مرهوناً بتقدم التربية وتطوير مفاهيمها في التعاون والعيش المشترك والإخاء الإنساني والعدالة والحرية وتقدير التنوع واحترام وقبول ثقافة الآخر واعتبار مهارات الحوار سبيلاً للتفاهم وحل المنازعات بعد أن أصبح العالم قرية كونية صغيرة.

والثقافة العربية المعاصرة تقع في قلب هذا التغيير، وفي صلب هذه المواجهة، وعليها أن تعد إنساناً يستطيع أن يتكيف مع متطلبات الألفية الثالثة بإيجابياتها وسلبياتها، وهذا يتطلب تنمية القدرات العقلية العليا

للشباب في العالم الإسلامي، ولاسيما قدرته على الابتكار والتحليل وإعمال التفكير العلمي واكتساب مهارات التفكير الناقد والقدرة على النقد وحل المشكلات والانضباط وتحمل المسؤولية بالإضافة إلى مهارات النجاح في العمل، ومهارات التعامل مع الآخرين والتواصل معهم ومهارات الحوار واحترام الرأي الآخر واحترام الثقافات الأخرى والقدرة على العمل الفريقي. حتي نرسم ثقافة عربية واضحة الملامح نستطيع من خلالها أن نرتقي إلى أعلي درجات الرقي الأخلاقي والحضاري.

والثقافة العربية المعاصرة تستمد قوتها وصلابتها من أخلاقيات الشباب العربي وموروثه الحضاري. فالشباب هم ذخيرة يجب أن تصان، ولا يجوز أن تبدد فهم القوة التي تدفع بالبشرية إلى الأمام، وهم القلم الذي يكتب التاريخ، وهم وديعة الوطن وثروته.ولأن الشباب هم ثروة أي مجتمع وعدته للمستقبل، فهم القادرون على تطويره وحل مشكلاته بما لديهم من قدرات خلّاقة، كما أنهم كنوزه وأغنى موارده على الإطلاق؛ فعلى عقولهم وإبداعاتهم واختراعاتهم تنعقد الآمال في مواجهة التحديات وحل المُعضلات والمشكلات التي تعترض مسيرة التنمية الوطنية وتهدد آمنه، وفي ارتياد آفاق المستقبل، وتحديث هذه المجتمعات، وتطويرها وتحقيق تقدمها وبناء حضارتها، ولذا أصبح الاهتمام بالشباب بهدف تنمية استعداداتهم المتميزة، واستثمار طاقاتهم المتوقدة إلى أقصى درجة ممكنة. ضرورة مُلحة يفرضها التقدم التقني والعلمي والتغيرات المتسارعة التي تعتري مختلف مناحي الحياة، كما يُحتمها الصراع والتنافس الشديد بين المجتمعات والدول المختلفة في المجالات العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والعسكرية والسياسية.

في فلسفة الثقافة

قراءة تفكيكية لفلسفة مصطفى النشار الثقافية

■ د. مونيس بخضرة*

مدخل:

يُعد الانفتاح على نصوص الفيلسوف المصري المعاصر "مصطفى النشار[(1)] "Mostafa Nashar" العديدة والمتنوعة، مشروعا ثقافيا كامل

* أستاذ الفلسفة... جامعة تلمسان... الجزائر...

(1) هو مفكر مصري معاصرولد يوم 30 سبتمبر 1963م في قرية شوبر، مركز طنطا بمحافظة الغربية بجمهورية مصر العربية التحق وتخرج من كلية الآداب بجامعة القاهرة قسم الفلسفة عام 1975 بتقدير عام ممتاز. وحصل على درجة الماجستير في الفلسفة في موضوع بعنوان "فكرة الألوهية عند أفلاطون" بتقدير ممتاز عام 1980م، كما حصل على الدكتوراه في الفلسفة اليونانية عن نظرية العلم الأرسطية بمرتبة الشرف الأولى من نفس الجامعة عام 1985م، له العديد من الكتب والبحوث، ومن أهمها: فكرة الألوهية عند أفلاطون وآثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية في أربعة طبعات (1984، 1988، 1997، 2005)، وكتاب نظرية المعرفة عند أرسطو (1985، 1987، 1995، 2000م) وكتاب نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو (1986م، 1995، 2000) وكتاب فلاسفة أيقظوا العالم (1988، 1990، 1998)، وكتاب نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية (1998، 1997) وكتاب: نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية (1993، 2001) وكتاب: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية (1995) وكتاب: فلسفة التاريخ - معناها ومذهبها (1995)، وكتاب: مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون - قراءة في محاورتي (الجمهورية) و(القوانين) (1997)، وكتاب: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر =

التفاصيل، لما تحتويه من إشكاليات راهنية ذات أهمية عميقة، تخص بالدرجة الأولى الكينونة الإنسانية الواعية، وما يتعلق بالبناء الأنطولوجي لها. وثانيا، في قدرتها على البناء الظاهراتي لحركة الوعي البشري Constructiondu mouvementphénoménologiquede la conscience humaine عبر مجاري سيلانية عرفت أحيانا بالثقافة وبالحضارة، وأحيانا أخرى بالفن والدين، تصب بتياراتها في نهر تاريخ الإنسان، جاعلة منه ميدان تجمعت فيه أخطائه وانكساراته وحيوانيته وعمائه ومنجزاته وعظمته. وصار أشبه بمرآة بلورية، نرى فيها صورنا المتعددة رؤية غامضة. وثالثا، في تعقبها لمنجزات حضارية ومقارنتها بعضها ببعض. وتحت ضغط كل هذه الخصوصيات جعلت من الصعب علينا التفكير خارج جغرافيا أفكاره، والاشتغال بعيدا عن التركيبات المفهومية ودلالاتها التي نسج بها نصوصه العديدة.

إن المتصفح لمكونات فكر "مصطفى النشار" الفلسفي، سيجده فكرا شاسعا شساعة الفلسفة ذاتها، بما أنه فكّر أقام حيث حيوية الفكر vitalitéde la pensée. أقامها في اللحظات التي كان فيها الفكر صناعة واختراع، يرسم تاريخ العالم Dessinde l'histoiredu monde. والقارئ لها لا يجد صعوبة بتة في العثورعليها، بما أنه جعلها ساطعة في كتبه سطوع الشمس في سماء صافية، ونقصد بها منجزات الحضارة الإغريقية والحضارة الغربية والإسلامية بما فيها الحضارة المصرية عبر تاريخها الطويل، فلا نكاد نجد

= التاريخي عن اليونان (1997، 2006)، وكتاب: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية (1997، 2008)، وكتاب: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان (1998)، وكتاب: مدخل جديد إلى الفلسفة (1998، 2002، 2004)، وكتاب: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين (1998، 2004، 2006)، وكتاب: الخطاب السياسي في مصر القديمة (1998)، وكتاب: تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون (199، 2005)، وكتاب: في فلسفة الثقافة (1999، 2012)، وكتاب: بين قرنين - معاً إلى الألفية السابعة (2000م) وغيرها من الكتب الأخرى.

غرابة من كثرة مؤلفاته التي تموضعت واستقرت على حمولات هذه الحضارات، فقط ليقول للعالم أنها كلها وبغض النظر عن تعددها واختلافها وتنوعها، فهي ليست إلا اختراعا إنسانيا، وبالضبط من لدن الإنسان الواحد. مثلما ناقشه المفكر "مصطفى النشار" باسم الأصل الواحد للبشر Uneoriginepour l'homme، الذي قال بخصوصه: "هو ذلك الإنسان، الذي في كل وقت وفي أي مكان أنه لم يخلق وحده في هذا العالم، كما أنه لم يُخلق مميزًا عن غيره من بني البشر؛ بما أن البشر جميعاً لآدم وآدم من تراب. ولعلّ ما توصل إليه المفكرون والفلاسفة منذ فجر الحضارة الإنسانية، يغني عن الكثير مما يمكن أن يقال الآن، فقد أدرك البشر منذ إخناتون Akhénaton الملك والفيلسوف المصري القديم إمكان أن يتحد البشر في دولة عالمية واحدة، وأن يخضعوا لقانون عالمي واحد وأن يؤمنوا بإله واحد وكان هذا هو حلمه الأكبر الذي حلم به وعمل على تحقيقه.وهكذا كانت دعوة الكلبيين Les cyniques من تلاميذ سقراطSocrate، كما كانت فكرة فلاسفة الرواق عن الأخوة العالمية والمساواة بين البشر وحلمهم بدولة عالمية واحدة يسود فيها المساواة بين البشر وتتوحد أهدافهم ومصالحهم في ظل قانون عالمي واحد هو القانون الطبيعي ذا الأصل الإلهي.

ولا يخفي علينا أن الديانتين السماويتين الكبيرتين في العالم وهما "الإسلام" و"المسيحية" وكذلك الديانات الأخرى كالبوذية bouddhisme والكونفوشية confucianisme بها نفس الدعوة إلى المساواة بين البشر. ونفس الدعوة توصل إليها الفلاسفة المحدثون منذ عصر التنوير، وهي التي تضمنها بلا شك الميثاق العالمي لحقوق الإنسان سواء في دباجته أو في بنوده"[2] ويقصد بذلك الإنسان الكائن والواعي، دون النظر إلى لونه أو إلى لغته أو إلى دينه وعرقه، بل هو الإنسان الخليفة، والذي فجأة وجد

(2) مصطفى النشار، في فلسفة الحضارة- جدل الأنا والآخرنحو بناء حضارة إنسانية واحدة - دارقبـــاء الحديثـة للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ط1، 2007 ص57.

نفسه تائها في هذا العالم، حيث سرعان ما شكك وبحدة في انتمائه الطبيعي إليه، وببساطة لأنه رأى ذاته تختلف كل الاختلاف عن الأشياء التي تحيط به من كل جهة، فسعى ليدجن أقرب الكائنات العضوية شبها له-الحيوانات الداجنة- لعله يخرج نفسه من هذا التيه، إلا أنها هي الأخرى وجدها لا تنتمي إليه بقدر ما تنتمي إلى الطبيعة الأم، والأخطر من كل هذا وذاك، هو أنه كلما زاد الإنسان نماءً في التاريخ إلا وزاد ابتعادا عن العالم الذي وجد فيه، ولعل هذه المبررات هي التي جعلت أفلاطون يعاف عالمه الصلب، ويوجد عالم مغاير يناسب ماهيته الحقيقية (الروح) ضاربا به أحد أفضل النماذج التي يستطيع أن يخلقها العقل البشري، وبالتالي يمكننا اعتبار فلسفة أفلاطون Platon، فلسفة تبحث في جينيالوجيا الأصول باسم الحقيقة، مدللة على أن أصول الإنسان أصولا ميتافزيقية، ارتبط بالفزيقا برباط الفكر لصناعة عالم مشترك متفرد يسمى في مخيال الشعبي البسيط بعالم الأرض. نعم، فعندما نقرأ لأفلاطون نشعر أننا نعيش لشيء ما يصعب العثور عليه بيننا أو البرهنة عليه بسهولة، وإنما بنصوصه فهو يحيلنا إلى مستويات مطلقة، بها يمكن اعتباره فيلسوف الإحالات من دون منازع.

انطلاقا من تشعب الفتوحات الفلسفية المتعددة التي فتحها المفكر مصطفى النشار، والتي مست الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة وحتى المعاصرة، يمكننا القول أنه نجح في ترك بصماته العربية في ملامسة تلك الأنساق الفلسفية الكبرى، فهي في حد ذاتها تشكّل إضافة مهمة لشرحها وتقديمها للعقل العربي، وهو عمل لا يقوم به إلا الفلاسفة المحترفين والقادرين على صهر فكر متثوّر ومختلف ومتعارض في بوتقة واحدة وشاملة، وبسبب هذا الحضور يطرح فكر مصطفى النشار هنا كضرورة ملحة للقارئ العربي في جميع الأوقات.

في الحاجة إلى فلسفة الثقافة

إن راهنية الفلسفة لم تعد تسائل مواضيع الوجود الكبرى ومقوماته فحسب، مقارنة بالفلسفة الكلاسكية بنفس الأسلوب، بقدر ما صارت تفكك إشكاليات ثقافية معقدة، وهي كلها كيانات جديدة سماها هيجل Hegel بالكيانات الموضوعية، التي أنتجها الإنسان كفضاء البديل عن العالم الطبيعي، وبالتالي هو فضاء منتج وخاص، أصبحت الفلسفة اليوم منوطة بتحليله وتبسيطه. ولعل كلمة الثقافة كما يرى الفيلسوف" تيري إيجلتون TerryEagleton " من أكثر الكلمات غموضا، وأن المصطلح الذي يعد نقيضا لها هو مصطلح" الطبيعة، وإذا ما أردنا الوقوف على أصولها الجينيالوجية، سنجدها مشتقة أصلا من ما يعارضها أي من الطبيعة، إلا أن مفهومها الأصلي القديم هو" الزراعة agriculture "، أو ما يعرف بالعناية بالنماء الطبيعي، وكلمة coulter (سكين المحراث) كلمة قرينة بكلمة culture (ثقافة) التي تشير إلى شفرة المحراث، وهي دلالة تعبر عن أسمى وأرفع الأنشطة البشرية في مجال العمل والزراعة والحراثة وعملية الحصاد، وبناءً على المحددات حدثنا فرنسيس بيكون Francis Bacon عن ما سماه" بثقافة وسماد العقول البشرية"، في تردد واضح بين مادة "الروث" والوعي. وتعني كلمة ثقافة هنا نشاطا لتصير كيانا محدد معالم. وظلت كلمة ثقافة تحافظ على هذه الدلالات إلى أن جاء ماثيو أرنولد Matthew Arnold (1822-1888)- شاعر وناقد إنجليزي- أسقط صفات الأخلاق على كلمة ثقافة، ومنذ ذلك صارت كلمة ثقافة كلمة مجردة في ذاتها(3).

كانت كلمة ثقافة في البدء، تعني عملية مادية صرفة، لتستخدم بعد ذلك مجازيا على مواضيع الروح، وبهذا التطور، مثلت كلمة الثقافة نقلة تاريخية إنسانية خالصة من عالم الريف إلى عالم الحضر، ومن تربية

(3) تيري إيجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012 ص13.

الحيوانات الداجنة إلى موسيقى فاغنر Wagner وفن بيكاسو Picasso، ومن حراثة الأرض إلى تفجير الذرة في المخابر الفيزيائية. أما دلالة كلمة ثقافة في الفلسفة الماركسية، فهي كلمة توحد البناء التحتي والبناء الفوقي في فكرة واحدة، وبهذه التحولات التي عرفتها كلمة ثقافة، حملت مفارقات عديدة، أبرزها، أن سكان الحضر هم "المثقفون"، بينما من يعيشون فعلا على حراثة التربة والعناية بها ليسوا كذلك. إن من يحرثون الأرض ويعدونها بالعناية أقل قدرة على تثقيف في مفهوم الثقافة الجديد.

أما الأصل اللاتيني لكلمة ثقافة culture هو يفلح colere، والذي يدل على معان عديدة، ابتداءً من زراعة الأرض إلى السكن والعبادة والحماية، حيث تطور معناها من معنى يسكن أو يستوطن وهو باللاتنية colounus إلى كلمة استعمار" colonialisme، والتي يمكن ترجمتها إلى استعماراستطاني، ولكن كلمة coloreاللاتينية ينتهي بها المطاف لتصبح cultus شأن المصطلح الديني cultus وتعني عبادة أو عقيدة، تماما مثل فكرة الثقافة في العصر الحديث في العصر الحديث. والجدير بالذكر أن المواضيع الثقافية، سواء أكانت فنا رفيعا أو تراثا شعبيا، تبدو أحيانا حقائق ذات قدسية ويتعين حمايتها، وعنه ورثت كلمة ثقافة الغطاء القدسي للسلطة الدينية[4].

جدل الطبيعة والثقافة

وإذا كانت ثقافة تكشف عن مسار التحولات التاريخية غاية في الأهمية، فإنها أيضا ترمز إلى عدد من المسائل الفلسفية الرئيسية. إذ تحتل بؤرة هذا المصطلح المفرد مثل قضايا الجبر والحرية، والفاعلية والاطراد والبقاء، التغير والهوية، المعطى والمخلوق. وإذا كانت الثقافة تعني نزوعا نشطا إلى النمو الطبيعي، فإنها تنشأ حينئذ بعلاقة جدلية بين ما هو مصطنع وما هو طبيعي، وما نفعله للعالم وما يفعله العالم بنا. وللثقافة أيضا بعد

(4) المرجع نفسه، ص14.

تكويني حيث أن هذه المادة الخام يتعين تصنيعها لتأخذ شكلا ذا دلالة إنسانية.

وفي منعطف جدلي جديد، نرى الوسائل الثقافية التي تستخدمها لتحويل الطبيعة التي هي مشتقة منها أصلا، وهذا يعني أن الطبيعة تنتج الثقافة التي تغير الطبيعة، وهي الفكرة التي تنتمي إلى ما يسمى بالكوميديا التي ترى الثقافة بمثابة الوسيط التي تعيد بها الطبيعة تشكيل ذاتها تلقائيا.

الطبيعة في عملية نموها وفي ديناميكية ظواهرها وأشكالها، تنتج أدوات تعاليها وترقيها داخل مقايضة لا تتوقف بين الطبيعة والثقافة عبر ما يسمى بالعمل، إذ ارتفعت مدن شاهقة تشيدت من مواد الرمل والخشب والحديد والحجارة والماء وباقي المواد الطبيعية، وهي حالة متحولة من صورة طبيعية خام إلى حالة تحمل رموز ثقافة المنتجة، وعليه صارت الثقافة في جدلها للطبيعة تغلفها باستمرار، مثلها مثل الألحان والأناشيد التي يعزفها رعاة في البوادي والأرياف. وإذا كانت كلمة ثقافة كما أشرنا سابقا تعني في أصولها اللغوية العناية بالزراعة وتربية الحيوانات الداجنة، فإن هذا بوحي بمعنيين: التنظيم والنمو التلقين[5].

وداخل جدل الثقافة والطبيعة يمكننا تغيير الجانب الثقافي والتحكم فيه، فإن المادة التي سيطرأ عليها التغيير لها وجود مستقل ذاتيا، والذي يضفي عليها بذلك بعضا من مقاومة الطبيعة، ولكن الثقافة تبقى مسألة التزام بقواعد.

تدل فكرة الثقافة على رفض مزدوج: الملكية العضوية من جهة، والاستقلال الذاتي للروح من جهة أخرى. إنها رفض لكل من المادية والمثالية، وتؤكد ضد الأولى على أن الطبيعة تتضمن ما يفوقها ويحللها، وتؤكد ضد المثالية على أنه حتى العنصر الإنساني الأكثر نبلا له جذوره المتواضعة في تكويننا البيولوجي وفي بيئتنا الطبيعية. وهذا يعني أن الثقافة

---

(5) المرجع نفسه ص17.

تغير مظهر الطبيعة، الذي يفرض الطبيعة ذاتها حدودا صارمة، كما تتضمن كلمة الثقافة نوعًا من التوتر بين صنع بالإرادة ومصنوع، وبين العقلانية والعفوية، وهو توتر ينتقد العقل المحرر من الجسد الذي دعا إليه التنوير مثلما يتحدى بالقدر نفسه الاختزالية الثقافية التي تسود غالبية الفكر المعاصر وترد كل شيء إلى الثقافة، وإنها أكثر من هذا تلمح تجاه التقابل السياسي بين التطور والثورة، حيث إن الأول" عضوي" وتلقائي، بينما الثاني مصطنع ومطلوب بالإرادة.

وهناك معنى آخر للثقافة تحمل فيه ككلمة كلا الوجهين: ذلك أنها يمكن أن توحي بانقسام في داخلنا كما يقول الفيلسوف انجلتون، بين ما يشذب ويصقل، وآي شيء آخر في داخلنا يؤلف المادة الخام لهذا الصقل، وإذا ما أردنا إدراك معنى الثقافة باعتبارها عملية تثقيف ذاتي، حتى تفرض ثنائية بين قدرات أسمى وأدنى، إرادة ورغبة، عقل وعاطفة، وفي هذه الوضعية لم تعد الآن مجرد مادة خام للعالم. والثقافة هي الأخرى نعم إلهية، بما أنها شيء كامن في الطبيعة البشرية، التي بفضلها توصل الإنسان إلى اختراع الدولة بهدف التحكم في عنجهية هذا الكائن وتحد من تطاحنه وتجاوزاته في حق غيره، حيث عبرها عقد مصالحة متناغمة، وهذا يعني أنها أداة تربوية وأخلاقية تعمل من أجل إيجاد تلائم مع المواطنة السياسية. فالدولة تجسد الثقافة التي هي بدورها تجسد إنسانيتنا المشتركة حتى تكون لدينا القابلية للعيش سويا، وما تفعله الثقافة في هذه الحالة هو أنها تنقض إنسانيتنا المشتركة من نفوسنا الطائفية، وأن تخلص أرواحنا من الحواس وتنتزع الأبدي من ما هو زائل، وتستخلص الوحدة من التنوع، فهي تعني نوعا من الانقسام الذاتي.

فعبر الثقافة، يمكن القول إن كل إنسان فرد يحمل في باطنه من حيث الإمكان، والافتراض إنسانا مثاليا، هو النموذج الأمثل للإنسان، ورسالته في الحياة عبر كل تجلياته المتغيرة، أن يكون في تناغم مع الوحدة الأبدية لهذا المثل الأعلى.

الثقافة والحضارة

إن التفكّر في ظاهرة الحضارة بجميع تفاصيلها الفعلية، يقودنا إلى الحديث عن انعكاس سلبياتها على الإنسان، والحط من قدر الشعوب، مقارنة بالثقافة التي هي أكثر التزاما، خاصة في شقها النقدي. إذ إن النقد الثقافي في صراع مستمر مع الحضارة وليس في تكامل معها، وقد عبر عن هذا الموقف الفيلسوف "رايموند ويليامز RaymondWilliams" حين قال "كلمة دلت في السابق على عملية تدرب داخل مجتمع والحق بنفسه، ثم أصبحت في القرن التاسع عشر بؤرة استجابة عميقة الدلالة إزاء مجتمع يعاني مخاض تحول جذري أليم"(6). ومن ثم فإن أحد أسباب ظهور الثقافة هو واقع أن الحضارة هي استساغة كمصطلح قيمي، ومثال ذلك حينما شهدت في نهاية القرن التاسع عشر موجة تشاؤم ثقافي لا مثيل لها في أوربا، الذي عبر عنها أزوالد شبينغلرOswaldSpengler في كتابه "تدهور الحضارة الغربية" أحسن تعبير، الذي أراد به أن يقول "حضارة أكثر وثقافة أقل".

في هذا الشأن يتسائل الفيلسوف "مصطفى النشار" عن معانيها الحقيقية وعن تحولاتها وتنوعها برؤية واقعية واستشرافية قائلا: ما هي الحضارة؟ وما هي مقوماتها؟ وكيف يمكن تفسير نشوء الحضارة وما هي عوالم انهيارها.؟ هل نحن كبشر نعيش حضارة إنسانية واحدة أم نعيش في ظل حضارات متباينة؟ وهل هذه الحضارات في حالة صراع كما يقول بعض فلاسفة الغرب المعاصرين أم نعيش حالة حوار بين الحضارات كما يطالب كل المفكرين العقلاء.

وأيًّا كان موقفه كما يقول من الصراع أو الحوار بين الحضارات، فهو يرى أن مواقفنا وحضارتنا المنهارة نتيجة عدم امتلاكنا لآليات جيدة وفاعلة، سواء في حال اتخاذ جانب الصراع أو حتى في حال اتخاذ جانب

(6) المرجع نفسه ص22.

الحوار؟، وهي تساؤلات مشروعة ومحقة من شخص يعيش رفقة أبناء حضارته سلبيات صراع الحضارات في العالم المعاصر، وهذا ما يبرر قوله "لا شك أن هذه الأسئلة وغيرها كثيرا ما باتت تطرح نفسها بقوة الآن على العقلية العربية والإسلامية، وبات على كل عربي أو مسلم أن يبحث لها عن إجابة واضحة.ومن هنا كان انشغاله منذ أكثر من عشرين عامًا بالقراءة والكتابة في فلسفة التاريخ والحضارة، حتى يمكن أن أحدد موقفي الذاتي من كل ما يجرى حولي إيمانًا مني بأن الوعي بالتاريخ الحضاري للإنسان وتطور الحضارات وتفسير هذا التطور وتحديد مسار الفاعليات الإنسانية فيه، إنما هو بداية الوعي باللحظة الحضارية الراهنة وهو ما سيشكل بحق أسس الموقف الذي يمكن أن أتخذه من كل قضايا العصر. والحقيقة أن هذا الاهتمام بهذا الفرع من فروع الدراسات الفلسفية، فلسفة التاريخ والحضارة قد غلب في كثير من الأحيان حتى على دراساتي التخصصية في الفلسفة القديمة، مما ترتب عليه ذلك الاهتمام المتزايد الذي أوليته للعلاقة بين حضارات الشرق القديم وخاصة الحضارة المصرية القديمة وبين الحضارة اليونانية التي هي أساس تخصصي الأدق في الفلسفة اليونانية"(7).

وانطلاقاً من جملة تساؤلات مصطفى النشار، أن الحضارة لكي تكون فوق هذه التعارضات التي تتناقض مع خصوصياتها الماهوية، يجب أن تحتفظ بقيمها الاجتماعية وأن تحافظ على أبعادها التهذيبية حتى تهذب البشرية جمعاء. أما صراع الثقافة والحضارة الذي تجلى منذ الأنوار إلى يومنا هذا في الواقع الإنساني، يعود إلى نزاع بلغ أوجه بين مكونات التقليد ومكونات الحداثة، ونقيض الحضارة هو الفوضى التي باتت اليوم تزرعها في عالمنا الراهن بأسماء شتى. وظلت الثقافة على حد تعبير "لورد بايرون" تمثل في الأساس شعارا متطرفا للدلالة على الأرستقراطية والبرجوازية، إذ أصبحت في أدبيات المثاليين الألمان، تفرض شيئا من معناها الحديث عن

---

(7) د.مصطفى النشار، في فلسفة الحضارة- جدل الأنا والآخرنحو بناء حضارة إنسانية واحدة، المصدر السابق ص09.

أسلوب حياة مميز. وفي هذا الشأن رأى "هردر" هجوما واعيا ضد عالمية التنوير، الذي أكد أن الثقافة لا تعني سردا كليا أحادي الخط عن الإنسانية العالمية، بل تنوي في تنوي في صور الحياة ذات النوعية المحددة حيث لكل قوانينها الخاصة في التصور، ولم يكن التنوير كما يقول "روبرت بونج Robert Bowling" معارضا بصورة مطردة وثابتة، إذا كان بالإمكان أن ينفتح على الثقافات غير الأوربية بوسائل تكشف عن نسبية قيمها على نحو يعرضها للخطر، وتصور بعض مفكري التنوير أن هذه الأخيرة تصوغ "البدائي في صورة مثالية مما يشكل نقدا للغرب". ولكن "هردر" يربط صراحة الصراع بين المعنيين لكلمة ثقافة بنزاع بين أوربا والآخر في مستعمراتها، يقول هردر "إن ما تراه أمة شرطا لا غنى عنه لدائرة أفكارها لم يدخل البتة عقل أمة ثانية، واعتبرته أمة ثالثة ضارا بها"[(8)].

وهكذا فإن نشأة فكرة الثقافة باعتبارها أسلوب حياة مميز، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بميل رومانسي مناهض للإمبريالية، ومتعاطف مع المجتمعات المقهورة، حيث أبدى "هردر Hrdar" إشارة معبرة عن ما بعد مودارنيزم، تمثل من بين أمور أخرى شريانا ممتدا للفكر الرومانسي. يقترح "هردر" في هذه الإيماءة استخدام صيغة الجمع لكلمة ثقافة، وهي قادرة على أن تقدم تعبيرا مجازيا عن المجتمع الفعلي، ومن ثم تكون درعا يحميه من مثل هذا النقد.

إن ما جعل من الثقافة ناقدة للرأسمالية الصناعية، هو تأكيدها على الطبيعة الكلية للقدرات البشرية وتماسكها وتطورها الشامل، وجدير بالذكر أن هذه الرؤية الكلية ابتداء من "شيلرSchiller" وحتى "رسكين Ruskin" كانت تحت الآثار المترتبة على تقسيم العمل الذي يعيق ويحد من القدرات البشرية، وهكذا يمكن القول، إن الثقافة عند "شيلر" تبدو في آن واحد مصدر الفعل وسلبه، وثمة توتر بين ما يجعل ممارستنا إبداعية وبين الواقع

(8) نقلا عن تيري إيجلتون، فكرة الثقافة، المرجع السابق ص36.

كما هو معطى المرتبط بالأرض يعيق بناءنا للمساواة. وبناءً على رأي "مصطفى النشار" يمكننا القول، أن المساواة بين البشر كنتيجة طبيعية للأصل المشترك والواحد، لا ينفي أن كل مجموعة منهم قد التقت ونشأت في بيئة جغرافية مختلفة، ومن ثم فقد تفاهموا بلغة معينة وتوصلوا إلى عقيدة معينة حول الوجود وتعايشوا معاً بعادات وتقاليد معينة. وهذا ما نسميه بالثقافة المحلية أو القومية لهذه المجموعة من البشر وهي ما يشكل هويتهم المستقلة التي قد تستفيد من ثقافات أخرى مجاورة وقد تتغذى بعناصر من ثقافات أخرى بعيدة عبر التبادل التجاري أو عبر أي صورة من صور الحوار بين الثقافات، تلك الصور التي تعددت الآن وأصبحت قادرة على تحقيق التقارب بين الثقافات لدرجة قد تمحي معها ظاهرياً صور عديدة للاختلاف وتتشابه بمقتضاها الشعوب في العادات والتقاليد وحتى في مظاهر المأكل والملبس وهذا ما يسمى الآن بالعولمة الثقافية التي حولت العالم فيما يقال إلى ما يشبه قرية واحدة بفضل الفضائيات وتبادل المعلومات ومعايشة الأحداث في نفس اللحظة، مكونات ثقافية فاتحة لجغرافية الحضارة ومجالاتها المتعددة، ولعل المفكر مصطفى النشار في هذا الشأن، أعطى الكثير من التصورات الشارحة لظاهرة الحضارة ولأبعادها التقدمية، ودورها في بناء البشرية الكاملة، ولمساراتها ومقوماتها.

فلا شك أن السؤال عن معنى "الحضارة"، كما يقول يعد سؤالاً معقدا، بما أن هناك تعاريف ومقاربات عديدة حول مفهوم الحضارة، بعضها يتداخل وبعضها يتناقض؛ ولعل السبب في ذلك السجال بين الكاتبين حول "الحضارة" سببه ذلك التمييز الشائع بين الحضارة والمدنية على اعتبار أن الحضارة أقرب ما تكون إلى التعبير عن التقدم في الجانب الروحي. الأخلاقي - الديني - الفني للبشر بينما المدنية أقرب ما تكون إلى التعبير عن الجانب المادي والتقدم التقني الذي يحققه البشر في المجالات اقتصادية كانت أو معمارية أو طبية أو هندسية... إلخ.

وربما يرجع ذلك التميز إلى استخدام مصطلح culture أو Kultur كما يسميها الألمان للتعبير عن الحضارة بينما استخدم مصطلح civilization للتعبير عن المدنية. لكن الحقيقة أن كلا المصطلحين قد يستخدم للتعبير عن الحضارة، ولا مانع يمنع في إطار ذلك بين الحديث عن الجانب الروحي للحضارة أو الحديث عن الجانب المادي التقني فيها(9).

ورغم كثرة تعريفات الكتاب والفلاسفة لظاهرة الحضارة، إلا أن "مصطفى النشار" يعتبر التعريف الذي قدمه "البرت اشفيتسر AlbertAhwiczr" في كتابه "فلسفة الحضارة"، أفضل التعارف التي خصمت مفهوم الحضارة، ذلك التعريف الذي يقول فيه: إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء(10).

يؤكد صاحب التعريف في نظر "مصطفى النشار" تلاحم الجانبين الروحي والمادي في معنى الحضارة، كما أنه قد قدم الجانب الروحي على الجانب المادي؛ فأسبقية الروح على المادة هي ما يؤكد في حضارة البشر إنسانية الإنسان. فلا معنى كما أشرنا فيما سبق لأي تقدم مادي ما لم يسبقه ويقوده ويساوقه التقدم في المجال الروحي والأخلاقي. وإضافة إلى هذه التعاريف، يشرح المفكر مصطفى النشارمقومات الحضارة الأساسية والفارقة مع ظواهر أخرى مشابهة لها، فلما كان الإنسان هو الكائن الوحيد كما يرى "مصطفى النشار" الذي تعزى إليه الحضارة وصنع التقدم الاجتماعي والمدني، وعليها يتساءل قائلا: بما يصنع الإنسان حضارته؟! هل يصنع الإنسان حضارته معتمدًا على قواه الجسمية أم العقلية؟ وعنها يؤكد أن الحضارة الإنسانية نتاج التفكير العقلي للإنسان، وهي ناتج سيطرة الإنسان بعمله على قوى الطبيعة أولاً، وسيطرة الإرادة العقلية للإنسان على أهوائه ونزعاته ثانياً.

---

(9) مصطفى النشار، في فلسفة الحضارة- جدل الأنا والآخرنحو بناء حضارة إنسانية واحدة - المصدر السابق ص21.

(10) نقلا عن د. مصطفى النشار، في فلسفة الحضارة- جدل الأنا والآخرنحو بناء حضارة إنسانية واحدة، المصدر نفسه ص22.

وهنا يتساءل مع اشفيتسر Ahwiczr: قائلا: أي نوع من التقدم هو التقدم الحقيقي في الحضارة الإنسانية؟: هل هو التقدم في مجال السيطرة على قوى الطبيعة أم في مجال السيطرة على نوازع الإنسان؟! لكانت إجابته: "أنه التقدم في النوع الثاني وإن كان أقلهما ظهورًا عند الملاحظة، وذلك لسببين، الأول أن سيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا تمثل تقدمًا خالصًا، بل تقدمًا تقترن فيه المزايا بالمساوئ التي يمكن أن تعمل في اتجاه البربرية. فالسبب في أن الأحوال الاقتصادية في عصرنا فيها خطر على الحضارة ينبغي أن يبحث عنه جزئيًا في هذه الواقعة وهي أننا سخرنا لخدمتنا قوى طبيعية يمكن أن تتجسد في آلات. لكن يجب مع هذا أن تكون ثمة سيادة للعقل على نوازع الناس، حيث لا يستخدم بعضهم ضد بعض - ولا الأمم التي يكونونها - القوة التي أعطتهم إياها السيطرة على هذه القوى لأن ذلك يلقي بهم في كفاح للوجود أشد ترويعًا من ذلك القائم بين الناس الذين يعيشون على الفطرة والطبيعة البدائية. فدعوى التحضر لا تصدق إلا بالاعتراف بهذا التمييز بين ما هو جوهري للحضارة وما ليس كذلك"(11).

وهو التحليل نفسه الذي ينطبق على مسار الحضارة الإنسانية، التي شبهها بنهر كبير تتعدد منابعه وتفريعاته لكنه يسير نحو مصبه بالكثير من الخيرات لبني البشر. كل ما هنالك أن مصدر حياة النهر ومنابعه طبيعية، بينما البشر هم من يصنعون نهر حضارتهم بأيديهم وبتوجيه من عقولهم المبدعة.

إن العوامل الطبيعية البيئية رآها مصطفى النشار تساهم بشكل أو بآخر في تسهيل مهمة البشر وفي مساعدتهم على صنع حضارتهم، لكنها وحدها لا تمثل شيئًا بالنسبة لأي كائن آخر غير الإنسان! ولذلك فمن يقولون بالحتمية الطبيعية وتأثيرها على الحضارة الإنسانية، يغالون في دور الطبيعة

---

(11) المصدر نفسه ص24.

وفي تأثيرها على حضارة الإنسان؟ فإن كانت البيئة الطبيعية بيئة مواتية بها من الموارد والخيرات ما يساعد الإنسان فهي بدونه لا شيء!

ولذلك صدق من قالوا منذ الفكر اليوناني بأن الحضارة الإنسانية هي فعل الإنسان، وهي ناتج علمه وعمله كما قال بروتاجوارس Protagoras السفسطائي الشهير إن ما يميز المجتمعات الإنسانية عن المجتمعات الحيوانية هو ما يصنعه الإنسان من حضارة وما يسبغه على البيئة الطبيعية التي يوجد فيها من مظاهر التحضر والمدنية؛ فهو الذي يحول كل معوقات الطبيعة إلى عوامل تساعده في بناء حضارته، ومن ثم فقد بدأت الكتابات المعاصرة في فلسفة الحضارة والتاريخ تتنبأ بالقيادة الشرقية وخاصة شرق آسيا ممثلة في الصين وجيرانها للدورة الحضارية القادمة وقد حددوا لبداية هذه الدورة الحضارية الجديدة التي يقودها المارد الصيني في الثلاثينيات من هذا القرن الحادي والعشرين[12].

فلسفة الثقافة في فكر مصطفى النشار

لقد خصص مصطفى النشار مساحات واسعة بالتحليل والشرح والتفكيك لموضوع الثقافة وإشكالاته في نصوص عديدة، خاصة وهو أحد أعلام المفكرين المعاصرين العرب الذي اشتغلوا على هذا الموضوع، واشتغاله هذا، يأتي في ظل فارغ واضح وندرة الأعمال التي تستشكل أسئلة الثقافة من زاوية فلسفية، وهذا ما يعطي لأعماله هذه قيمة معرفية وتأسيسية، وخصوصا ما تناوله في كتابه الشهير "في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي"، الذي اعتبر فيه أن مفهوم الثقافة، مفهوم اختلف حوله الفلاسفة والعلماء حول حقيقته ومعانيه الدلالية، مفتشا عن إن كان مبدءا أم سلوكا، يسلكه الفرد في معيشه وفي تواصله مع الآخرين، فالحكم على مستوى الفرد أو شعب ما لا يكون إلا من خلال ثقافته المتداولة، وما يؤمن به من

(12) المصدر نفسه ص26.

معتقدات دينية وأخلاقية، وسياسية واقتصادية، بما أن الثقافة هي مرآة أمة ما وعلامتها البارزة. وهنا يناقش المفكر "مصطفى النشار" إشكالية تداخل الثقافة وظاهرة الحضارة، بما أن المرء يجد صعوبة جمة في التمييز بينهما، وعن علاقتهما بالمدينة. إذ صار البحث في مثل هذه المواضيع وعلائقياتها ضمن ما يسمى "النقد الثقافي"، بما أنه تخصص يبحث في الثقافة وتغيراتها وعلاقتها بمفاهيم ومواضيع متشابهة مثل: العولمة والتقدم والتنمية والتطور وغيرها من المفاهيم، بهدف إحالة الرؤية العامة حول محددات ثقافية وحول فلسفة الثقافة ذاتها، بما فيها العولمة الثقافية وأخلاقيات العولمة وعلاقة الثقافة بالتقدم والتنمية والتخلف.

يرى المفكر "مصطفى النشار" أننا لم نعد نملك ترف الاكتفاء بالتنقل عن الغربيين والاحتفاء بما يقدمونه في مواضيعهم، بقدر ما صارت مسؤوليتنا على إنتاج الفكر الذاتي الذي يحمل مقوماتنا الهوياتية التاريخية أكثر إلحاحا من أي وقت مضى، وأن تنبع مواقفنا المستقلة من ذواتنا الثقافية المستقلة من العمق الحضاري الذي نحمله على ظهورنا، فنحوله من مجرد ماضي تاريخي إلى ماضي حي في أذهاننا ووعينا، حتى نكون فعالين وخلاقين حتى نفرز ما يتوافق مع رؤيتنا الحضارية وهويتنا الثقافية. وهذا يحيلنا إلى مدى أهمية تلاقح بين الثقافات والحضارات ومشروع تقدمهما[13].

مبادئ فلسفة الثقافة

أشار مصطفى النشار إلى محددات ثابتة تخص مفهوم الثقافة، ومهما اتسعت مجالاتها فهي لا تخرج عنها ويمكن إجمالها في النقاط الآتية:

أ - الثقافة هي الإطار النظري لمعتقدات الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه، وما يبدو ماثلا في سلوكهم الأخلاقي والديني والاجتماعي

(13) المصدر نفسه ص26.

والاقتصادي، إذ لا ينفصل النظر عن العمل.

ب - الثقافة هي كل ما يكوّن الوجدان الفردي والجماعي للمجتمع، وكل ما يشكل الدافعية لسلوكهم على نحو معين، التي تعرف بالضمير الذاتي للفرد وللمجتمع الذي ينتمي إليه.

ت - إن لكل ثقافة تاريخها ووعيها الخاص، حيث يتحدد معلمها الأساسي في عمقها التاريخي، وتبعا لقدرة الفرد أو شعب ما المنتج لهذه الثقافة من قيم إيجابية فاعلة ومجددة.

ث - إن العمق التاريخي لثقافة ما، في اعتقاد مصطفى النشار، هو دليل قاطع على أصالتها وصمودها وقدرتها على التجدد والتفاعل بالإيجاب مع الثقافات الأخرى.

ج - إن التعمق التاريخي هو أيضا دليل انفتاحها على الحوار مع الثقافات المغايرة من منطلق تكافؤ الثقافات والحضارات بين الأمم المختلفة.

ح - الثقافة هي الوجه البارز للحضارة التي تنتمي إليها. فالثقافة هي ما يمكن أن يسمى بالوجه الإعلامي للحضارة على حد تعبير مصطفى النشار[14].

ومصطفى النشار في تناوله لمسألة الثقافة، لم يتناسى خصائص الثقافة المتحضرة، التي رآها تنفرد بمميزات عديدة تميزها عن الثقافة المتخلفة، حيث إن الثقافة المتحضرة، هي تلك الثقافة التي تسودها أخلاق رفيعة وقيم متماسكة، من حب ووفاء وثقة، بما أنها ثقافة تملك تصورات أنطولوجية ودينية محددة حول الكون والإنسان والخلق والله، وهي كما يقول ثقافة تتوازن فيها المطالب الروحية مع المطالب المادية للفرد والمجتمع معا، حيث يعيش الفرد في ظلها حياة أخلاقية واجتماعية سوية غير متطرفة يغلب عليها السلام والحوار، كما أنها ثقافة ينزع أفرادها نحو الفاعلية والإبداع

(14) المصدر نفسه ص18.

والابتكار، والتعلق بالمستقبل، وهي التي تضمن العدالة الاجتماعية لأفرادها بمعناها الشامل، وهو المعنى الذي يبدأ بتحقيق العدالة داخل الفرد نفسه بالمعنى الأفلاطوني كما يقول مصطفى النشار، ثم تحقيق العدالة الاقتصادية والسياسية داخل المجتمع الواحد.

أما ما يخص بنية الثقافة المتحضرة، فقد اعتبرها مصطفى النشار ثقافة ذات ديناميكية قابلة للتجدد والحوار مع باقي الثقافات، وهي بنية ذات عناصر أصلية ثابتة لا تتغير، وإن استفادت من عناصر الثقافات الأخرى، وهي ذات بعدين: بعد أصيل أسسه أصحابها ولم يشاركهم فيه الآخرون. وبعد قابل للتأثر بمنتجات الثقافات المغايرة الوافدة أو الغازية. فهي ثقافة تحافظ على جوهرها الأصيل وعلى نقائه من أي شوائب.

وهي أيضا الثقافة القادرة على تقديم وتمثيل منجزات الأفراد وخيارات المجتمع، وأن تعبر عن رغباته وطموحاته، وتجعله يحترم سلطة القانون والأعراف، وتحترم جدل الواحد والكثير، وجدل الوافد والموروث، وجدل الأنا والآخر[15].

يعتبر مصطفى النشار، أن التقارب الثقافي الذي بين البشر كان حتميا، بفعل آليات نشر الثقافة التي أصبحت متاحة للجميع وبأسرع الطرق. إن هذا التقارب الثقافي قد نشأ من دون شك وفق أمرين: الأول يتلخص في الوسائل الحديثة التي تسهل الحوار الحضاري بين الشعوب والأمم، وجعلت التلاقي بين ثقافاتها المختلفة ضروريا. وثانيا: إن كل شعب وكل حضارة من الحضارات العتيقة تحتوي على عناصر محددة، وهذه العناصر التي نجدها في معظم حضارات العالم وثقافاته الراشدة، هي مثلا احترام الإنسان واحترام حقوقه الطبيعية في ظل المجتمع المدني، وتحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد في ظل قانون يحترمه الجميع.

---

(15) المصدر نفسه ص30.

والتسليم بوجود هذا التقارب الثقافي بين شعوب العالم المعاصر، لا يعني أن تتوحد الثقافات في ثقافة واحدة عالمية، وهي فكرة مستبعدة إن لم نقل أنها مستحيلة، وذلك لأسباب عدة، تقف حجر عثر أمام العولمة الثقافية.

جدل الثقافة والعولمة

يرى المفكر مصطفى النشار، أن إشكالية الثقافة المعاصرة لا يمكن فهمهما دون فهم علاقتها بظاهرة العولمة، بما أنهما أكثر المواضيع المعاصرة تداخلا وتشابكا، وعليه يعتقد النشار أن العولمة جعلت العالم شيئًا واحدًا، فيها تقارب البشر وذابت بينهم الفوارق على مستوى الفكر واللغة والمعتقدات، وحتى في أشكال الأزياء وصور التبادل التجاري والصناعي والثقافي، أما مدلولها اللفظي، فهي تشير إلى اتجاه البشر إلى الاشتراك في هوية سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية واحدة[16].

وأصولها التاريخية كما يرى النشار تعود إلى فتوحات الإسكندر الأكبر Alexandre le Grand في سعيه جعل العالم تحت إمبراطورية واحدة، وهو المشروع نفسه الذي تبنته الإمبراطورية الرومانية فيما بعد، لتتحقق بشكل رسمي مع الهيمنة الرأسمالية على العالم بعد الحرب العالمية الثانية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية لتقترن بمسميات كثيرة مثل: الكوكبة، الشمولية، الكونية...

أما المقصود بالعولمة الثقافية، فهي تلك الحركة التقاربية التي تحدث بين ثقافات الشعوب المختلفة، إلى درجة ذوبان الفوارق الحضارية بينها وصهرها في ثقافة واحدة ذات خصائص مشتركة واحدة، ولا شك أن آليات تحقيق هذا التقارب، قد زادت في العقد الأخير بشكل لافت، حتى صار الإنسان في ظلها التواجد في أي مكان في العالم. وهنا يتساءل النشار عن إمكانية تواجد البشر في ثقافة واحدة ذات ملامح مشتركة أم لا؟

---

(16) المصدر نفسه ص36.

وهنا يؤكدالنشار على ضرورة التمييز بين ظاهرها وباطنها. فظاهرها هو أن البشرية تتجه بالفعل في ثقافتها المعاصرة بملامح عامة، تميز ثقافة إنسان نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي، وأبرز هذه الملامح هي:

1 - الاعتقاد بحرية الإنسان في ممارسة حقوقه الطبيعية المشروعة، فيما يتعلق بحرية العقيدة وحرية الرأي والفعل.

2 - الاعتقاد بأن حقوق الإنسان واجب الحفاظ عليها وهو من واجب الحكومات والأنظمة.

3 - من مظاهر الثقافة الموحدة، أيضا تلك الملامح المشتركة التي نشاهدها في الأزياء والتقاليد المشتركة.

4 - ومن مظاهرها أيضا، انفتاح البشرية على اللغات الأجنبية إضافة إلى لغاتهم المحلية.

ويعتبر النشار الثقافة أيضا كمؤشر هام على التقدم والتطور والتنمية، حيث إن هذه الأنماط تتحقق بمجرد استجابة الناس لثقافة التقدم والتطور بفعل مواكبة التحولات الجديدة، التي هي الأخرى تساهم في تطور المجتمع، وتغير في بنيته الاجتماعية والثقافية.

نقد الثقافة المتخلفة

في نقاشه لثقافة التخلف، يستند المفكر مصطفى النشار إلى تعاريف سوسيولوجية لمفهوم التخلف الثقافي بأنه "فهو موقف تتغير فيه بعض جوانب الأخرى، مما يؤدي إلى عدم التكامل أو توازن العمليات الثقافية. فتخلف بعض العناصر الثقافية يكون نتيجة تفاوت معدلات السرعة في التغير، ويرتبط التخلف الثقافي بهذا المعنى بالتفكك الاجتماعي وظهور بعض المشكلات في المجتمع"(17).

(17) المصدر نفسه ص96.

الواضح من هذا التعريف، أنه يربط بين المشكلات الاجتماعية وخاصة التفكك الاجتماعي وبين التخلف الثقافي. وإن كنا نرى أنه كما يقول النشار ليس من الضروري أن يكون التخلف الثقافي دلالة على التفكك الاجتماعي أو العكس، كما أنه معنى أن يحدث تغير في عنصر ما من عناصر الثقافة أسرع من العوامل الأخرى، أن تتخلف الثقافة بحجة وجود عدم توازن وعدم تكامل عمليات التغير الثقافي. فالانتقال من ثقافة التخلف إلى ثقافة التقدم يتطلب على سبيل المثال أن تتغير عناصر ثقافة التخلف أو استبدالها بعناصر ثقافية جديدة تنتمي لثقافة التقدم.

وعلى ضوء هذا التعريف، يمكن القول أن الفرق بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة، هو أن الأخيرة تفتقر إلى وجود الخصائص والسمات الثقافية والتكنولوجية التي تساعدها على اللحاق بالمجتمعات المتقدمة.

والنشار نفسه يوافق على ما جاء في هذا التعريف بشكل عام، خاصة عندما ربط بين التخلف والتقدم من جهة، وبين سيادة نمط ثقافي معين من جهة أخرى. فالتخلف والتقدم في اعتقاده إنما هما من مستويات الثقافة، وتنعكس نتائجهما على البنية الاجتماعية، وعلى علاقات الإنتاج فين الأفراد. فالتخلف كما يرى النشار هو الجمود والتجمد عند نقطة معينة، وهو أيضا عدم القابلية للتجدد والتطور، ومن ثم، فإن الفرد أو المجتمع المتخلف هو الذي يؤمن بأن ليس في إمكان إبداع أفضل من ما هو قائم، مما يعني أنه ينشد الحفاظ ما هو ماثل في الواقع وأمامه، وبالتالي التخلف ينشد الثبات والسكون، حينئذ يكون الفرد متخلفا والمجتمع معا. والحقيقة أن هذا التحول عن نمط الثقافة السائدة إلى نمط ثقافي آخر ليس بالأمر السهل، فهو يتطلب حسب تعبير حسن حنفي Hassan Hanafi "إعادة بناء الثقافة حتى تكون العامل الأول في التنمية، إذ لا يمكن مواجهة ثقافة الفقر بفقر الثقافة، إنه يتطلب إعادة بناء ثقافة البطالة لتصبح ثقافة تقدم وعمل،

من أجل خلق قيم العمل والإنتاج والسعي والكدح حتى يصبح العمل مرادفا للحياة"[18].

ولعل السؤال الذي يطرح هنا، هو كيفية إعادة بناء الثقافة العربية، للتحول إلى ثقافة تقدم وتنمية فعالة. وهنا يرى النشار أن تحقيق هذا المطلب الحضاري، يتطلب استراتيجية تنموية متكاملة وشاملة في الوطن العربي، ينبغي أن تستند إلى أسس سياسية وثقافية واجتماعية واقتصادية متشابكة ومتداخلة.

- ضرورة توافر الإرادة السياسية للتحول نحو ثقافة التقدم، ولا شك أن ذلك يتطلب إجراء بعض الإصلاحات السياسية الضرورية، فالعمل التكاملي يكون من قبل الأنظمة السياسية بما أنها قادرة على توسيع دائرة المشاركة السياسية بين مواطنيهم ضرورة تكفل لدى هؤلاء المواطنين، القاعدة اللازمة نحو العمل الجاد.

- إصلاح نظم التعليم بشكل جوهري، وتعديل فلسفة التعليم، إذ يعد إصلاح النظام التعليمي يشكل في اعتقاده شرطا مسبقا لأي نهضة ممكنة، أو تقدم منشود، بما أن التعليم الجيد يلعب دورا هاما في تحقيق الطفرات التنموية، ويتصور النشار أن النظام التعليمي الجيد قادر بتطوير مضمونه وأدواته وغاياته المطلوبة. وهذا يعني أن التعليم يشكل ركيزة أساسية لإزالة القيم الثقافية السلبية وقيم التخلف، ليضع مكانها القيم الإيجابية الخلاقة والمبدعة.

- دعم البحث العلمي وتشجيعه، ونشر الثقافة العلمية بين الأوساط الاجتماعية، بما أن البحث العلمي هو الكفيل بنقلنا إلى مصاف الرقي، وهي الثقافة التي تغير طبيعة الوعي السائد، وتجعل رؤيتنا للأشياء أكثر انفتاحا وتنوعا.

---

(18) نقلا عن د. مصطفى النشار، المصدر نفسه، ص113.

وعلى ضوء هذه الأفكار الفلسفية العميقة التي قدمها المفكر مصطفى النشار في فلسفة الثقافة، يمكننا القول أنها أفكار مستنيرة حملت هواجس متنوعة، وهي كلها تعكس حرقة هذا الكاتب اتجاه مجتمعه العربي الإسلامي وما أصابه من علامات التخلف والسبات، مما جعل هذه الأفكار تحمل هموم الكاتب الحضارية التي أراد بها إيقاظ الوعي العربي العام مما هو عليه، وهي علامة بارزة من علامات المفكرين الكبار وعلاقاتهم بمجتمعاتهم كما يقول ماكس فيبر. ولعل اهتمام المفكر مصطفى النشار بمسألة الثقافة والحضارة إلا دليل قاطع، على أنه مفكر يمتاز بالواقعية والجدة، جعلت منه ينطلق في مشروعه الحضاري من أسئلة راهنية ويومية وينتهي إلى ما هو شامل ومجرد، وهي طريقة منمنهجة ومحكمة اعتمدها للوصول إلى نتائج مشروعه. وما يشد انتباها أثناء تصفح نصوصه، نجده كاتبًا موسوعيًا ومنفتحًا على مواضيع وإشكاليات عديدة، وهو انفتاح يعكس عبقرية نادرة.

النشار من الثورة إلى التحرير..

أ.د. محمد صالح الإمام*

يحتل المفكر العربي الدكتور مصطفى النشار مكانة متميزة على الصعيدين المحلى والعربي لما له من إنتاجات قفزت به خارج ميدان تخصصه الأصيل في الفلسفة القديمة، ليقف على الشاطئ الأرحب للفكر البشري في أروع ما يصل إليه العقل وتنتجه قرائح البشر مع بدايات الألفية الثالثة في مؤلفات تحتل مكانة كبرى في وجدان أبناء الضمير العربي، بين قرنين... مابعد العولمة... فى فلسفة الحضارة... فى فلسفة التعليم... ثم أخيراً الأورجانون العربي للمستقبل والذي استقيت منه عنوان هذا المقال...

والدكتور النشار يمثل بالنسبة لى كياناً فكرياً عرفته عن قرب من خلال محطتين رئيسيتين تمثلان اتصالاً وثيقاً فيما بيننا، الأولى تلميذه محمد ممدوح الذي يُعد بمثابة ابنى البكر، حيث لا يجمعنا لقاء إلا وفيه حديث للتلميذ عن الأستاذ، فتشبعت به وأصبح فكر الدكتور النشار حياً معى دون أن ألقى الرجل نفسه، والثانية هي مشاركته في تأليف مناهج الفلسفة والمنطق للثانوية العامة بالوزارة التي أنتمى إليها كمستشار لوزير التربية والتعليم لمادة علم النفس والاجتماع...

* أستاذ علم النفس والتربية الخاصة - جامعة عمان... الأردن - ومستشار وزير التربية والتعليم لعلم النفس...

وبدايات الثورة عند الدكتور النشار من شباب قابلين للتضحية بالنفس من أجل طلب التغيير الذي لم يعد يحتمل التأجيل، إنه فاصل تاريخي انتقالي جسره الموصول هو اللحظة الحرّة للانتقال من حال إلى حال، ومن وضعية إلى أخرى، وتلك هي في الوقت نفسه لحظة استجماع غير مسبوقة ولا يمكن أن تتكرر كل يوم لتحرّك جماعي لا يكتمل أو يتبلور بسهولة، بل إن ظروفه تنضج بعد معاناة طويلة، وهذه المعاناة اما ان تولد الحكمة او تولد البلطجة، فتتولد الحكمة بين الطبقات التي تتحلي بالأخلاق والمعرفة، وتتولد البلطجة عندما يتسم الأشخاص بالجهل والفقر والتعرض الدائم للإضطهاد، وهذا هو سر انتشار البلطجة في وقت توقع الكثيرين أن يسود الإستقرار، وبالخليط الحادث بين أصحاب الحكمة ومبرزي البلطجة، سيؤدي إلى انقلاب الأوضاع وإطاحة الشرعية القائمة لإحلال شرعية جديدة مكانها. حين تنضج عوامل التغيير موضوعياً، لا سيّما عبر التراكم الطويل، وتتوافر الشروط الذاتية تكون اللحظة الثورية قد اكتملت، بمعنى أصبح التعبير عنها ''لحظة حرّة'' لا يمكن تقنينها أو احتواؤها، وبهذا المعنى ستكون فعلاً تاريخياً بامتياز، خصوصاً حينما تندفع كتلاً بشرية ومجموعات سكانية متجرّدة من كل شيء، غير هيّابة بحياتها، واضعة كرامتها فوق كل اعتبار.

ولعلّ حدثاً بهذا الوزن والحجم سيوقع الكثير من الناس، بمن فيهم بعض المثقفين، في حيرة وذهول، وربما أكثر من غيرهم بفعل حساسياتهم، لأنهم لم يكونوا يتوقعون حدوث ما حدث، لهذا ينظر بعضهم إلى الثورة لا باعتبارها عملاً تغييرياً ورفضاً للواقع وانقلاباً عليه، وإنما فعل عشوائي أو عمل اعتباطي، لزمرٍ خارجة عن القانون أو لرعاع لا همّ لهم سوى التدمير، أو لمجاميع دينية أو مذهبية تريد استنطاق التاريخ والاستقواء به مدفوعة بشهوة الحكم بزعم العودة إلى الأصول، وهم من الأصول براء.، فالعودة لا تعطي ما كان،لكنها قد تشوه ما كان.فإذا لم يستفاد بما كان للارتقاء بما هو كائن فإنه رداء الرجعية.

وللتدليل على مثل هذه التنظيرات أو الذرائع تستحضر أعمال العنف والانفلات الأمني، وما يصاحبهما من مظاهر نهب وسرقة وتجاوز على المال العام، وغير ذلك من أعمال ''البلطجة''، التي تخلّلت الثورات أو أعقبتها.

ويذهب أصحاب مثل هذه التوجهات إلى التشكيك بقيم الثورة ذاتها أحياناً، خصوصاً إن أية ثورة حقيقية لن تكون ثورة من دون قيم، بل هي بحد ذاتها عمل قيمي، وما من إنسان سوي ويؤمن بالعدالة، ينكر مثل هذه الفضيلة، لهذا فإن نقد الثورة، ولا سيما ما صاحبها من أعمال شغب أو فوضى، إنما هو الآخر عمل قيمي، خصوصاً أن مهمة المثقف هي نقد الواقع، وإلا كيف يجوز لمثقف معاداة التغيير أو السكوت عن الظلم أو الاستكانة له أو تبريره؟ وإن فعل ذلك فقد تنازل عن ثقافته وهويته النقدية، لكن المثقف لكي يكون مثقفاً تنويرياً وتغييرياً لا بدّ له من تسخير وسيلته الإبداعية وأدواته المعرفية من أجل التغيير.

لم يعد التغنّي بالجماهير كافياً، بعد أن تصبح تلك الكتل البشرية، واقعاً حسيّاً ملموساً، له خواصه، وحسب التجربة التاريخية، فإن الثورة تخرج من جوفها الأنبل والأجمل والأروع، مثلما تخرج نقيضها الأسوأ والأقبح والأبشع. التغيير فعل حرّية، ضد الشرّ والظلم، وهو صراع من أجل العدل والمساواة، ولكن عملية التغيير ذاتها بحاجة هي الأخرى إلى نقد، خصوصاً لما قد يصاحبها من عنف وتخريب وانفلات، وهذا النقد ضروري، لا سيما وهي في منعرجاتها ومساراتها واحتمالات انحرافاتها، وربما هيمنة قوى عليها استغلت لحظة تاريخية في منعطفها فركبت الثورة، لذلك فإن علمية التغيير تحتاج إلى تقويم ونقد مستمرين، لكي لا تستكين الأمور.

التغيير الحقيقي لا يقوم على استبدال أفراد بآخرين، زعيم وبضعة مسئولين بزعيم جديد مع شلّته، إذ لا بدّ من تفكيك النظام السابق واستبداله بنظام جديد يقوم على قيم جديدة، أفضل مما قام عليه النظام السابق، ولا

يعني ذلك بالضرورة، حلّ الأجهزة السابقة جميعها، باعتبارها جزءاً من نظام ظالم، بل على قدرة النظام الجديد على احتواء وتكييف الكفاءات السابقة للاستفادة منها، وهو ما فعلته جميع الثورات الناجحة، أما الذين ارتكبوا الجرائم أو الذين يريدون إعادة القديم إلى قدمه، فلا بدّ من اتخاذ إجراءات حازمة بحقهم، لا سيما إذا لجأوا إلى وسائل عنيفة، علماً بأن التغيير فعل مسالم إزاء الأفراد، بمن فيهم الذين خدموا أنظمة ظالمة، أما النظام الظالم، فلا بدّ من تغييره واستبداله، بضربة أولى بعد اكتمال اللحظة الحرّة، ومن ثم بالتدريج والتراكم، يتم تفكيكه واستبداله عبر معايير العدالة الانتقالية وتطبيقاتها.

نعيش هذه الأيام على وقع مرحلة جديدة في الوطن العربي الذي تجتاحه موجة ثورات شعبية من غربه إلى شرقه، مست بصداها كل النظم العربية وحتى غير العربية وان كان بأشكال مختلفة، ثورات تحمل مطالب متعددة بدءا بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية وصولاً إلى الإصلاحات السياسية، هذه الثورات التي كسرت حاجز الخوف ورسخت ثقافة سياسية جديدة،كما قادت إلى التغيير الاجتماعي والسياسي في دول عربية مهمة، فسقطت أنظمة واهتزت عروش لوقعها، نظم لم يكن أشد المتفائلين يتوقع لوقت قريب أن تقدم أدنى تنازلات لصالح شعوبها،إن هذه الاحتجاجات والتحولات تستفزنا للبحث في مكنون ظاهرة الثورة، والبحث عن أسبابها ومحاولة فهمها من خلال النظريات والمداخل المفسرة لها، وهذا ما سنحاول التعرض له في معرض موضوعنا عن سيسيولوجيا الثورة، والذي نسعى من خلاله إلى الاقتراب من الظاهرة الثورية.

مفهوم الثورة

يستخدم مصطلح الثورة للتعبير عن تغييرات جذرية في مجالات غير سياسية كالعلم والفن والثقافة لأن الثورة تعني التغيير، واستخدم مفهوم الثورة بالمعنى السياسي في أواخر القرون الوسطى، كما يستخدم في علم

الاجتماع السياسي للإشارة إلى التأثيرات المتبادلة للتغييرات الجذرية والمفاجئة للظروف والأوضاع الاجتماعية والسياسية.

وتعرفها موسوعة علم الاجتماع بأنها: "التغييرات الجذرية في البنى المؤسسية للمجتمع، تلك التغييرات التي تعمل على تبديل المجتمع ظاهريا وجوهريا من نمط سائد إلى نمط جديد يتوافق مع مبادئ وقيم وإيديولوجية وأهداف الثورة، وقد تكون الثورة عنيفة دموية، كما قد تكون سلمية، وتكون فجائية سريعة أو بطيئة تدريجية.

ويعرفها كرين برنتون "بأنها عملية حركية دينامية تتميز بالانتقال من بنيان اجتماعي إلى بنيان اجتماعي آخر".

وعرفها هاري ايكشتاين بأنها "محاولات التغيير بالعنف أو التهديد باستخدامه ضد سياسات في الحكم أو ضد حكام أو ضد منظمة".

بالتأمل في هذين التعريفين يمكن ان نناقش ثورة 25 يناير مصر، وثورات الربيع العربي.

إن الثورة شكل من أشكال الانتقال من تشكيل إلى آخر، كما أنها قفزة من التشكيل الاقتصادي والاجتماعي البالي إلى تشكيل أكثر تقدما، تكون الخاصية المميزة السائدة له ومضمونه السياسي هو انتقال السلطة إلى الطبقات الثورية.

إذن كل التعريفات التي حاولت الاقتراب من مفهوم الثورة اتفقت على أنها نوع من التغيير الجذري والعميق يستهدف اكتشاف الأخطاء وبناء علاقات سليمة مكانها، تشيع العدل وتصنع التقدم.

وأما سبب الاختلاف في فهم المصطلح فيكون إما للاختلاف العقائدي أو لتباين التخصص العلمي، ومن خلال ما قدم من تعريفات نرى "إن الثورة أداة تطور تاريخي للمجتمعات الإنسانية، فهي حد فاصل بين النظام القديم والجديد، تحدث تغييرًا جذرياً للبناء السياسي والاجتماعي والاقتصادي وحتى الثقافي، ويستهدف هذا التغيير إفراز منظومة تجسد مطالب الثوار وتحققها".

كل هذه القضايا يتناولها المفكر مصطفى النشار في مقالات فكرية وكتب فلسفية مختلفة، لكن يبقى التساؤل الآن ماذا بعد الثورة؟؟

والإجابة على لسان الدكتور النشار ذاته" إننى أقترح ببساطة أن نتأسى كدول عربية بتجربة وحدوية رائعة وناجحة تمت على الأرض العربية منذ سنوات، وهي تجربة دولة الإمارات العربية المتحدة التي شكلت دولة وحدوية اتحادية في إطار الحفاظ على استقلال كل إمارة على حدة بقوانينها وبحكوماتها المحلية وبمواردها الذاتية، وليكن اسم هذا الاتحاد مايكون، وإن كنت أرجح تسميته"اتحاد الدول العربية" يتشكل بديلاً لما يسمى الآن بجامعة الدول العربية ومؤسساتها التي رغم كل ماقامت به وتقوم به إلا أن قانون تشكيلها وهذفها ليس فعالاً حتى الآن"...

إن مسئولية مصر بعد الثورة زادت عما كانت عليه قبل الثورة، باعتبارها الشقيقة الكبرى للإخوة العرب، ولن تجدى الثورة إلا إذا حدثت ثورة معرفية على ذات قدر الثورة السياسية والتي تتمثل فى:

- بناء نظام تربوى وتعليمى جديد
- النهوض بالبحث العلمى
- التحول إلى عصر مجتمع واقتصاد المعرفة
- إصلاح وتحديث الخطاب الديني
- تحقيق طفرة نهضوية وحدوية على الصعيدين السياسي والاقتصادى

بهذه الرؤية فقط يمكننا القول بأن مصر بحق انتقلت من الثورة إلى البناء... من الفوضى إلى التعقل... فما بين الثورة والتحرير تكمن آمال وطننا العربي الكبير...

النشار
مشرحاً أوجاع المجتمع المصري المعاصر

■ أ.د. محمود مراد*

مقدمة

يلمس المطالع لمؤلفات العملاق "مصطفى النشار" أنه مفكر مصري من طراز فريد، مفكر مهموم دائماً بمشكلات وبلايا وطنه، صابغاً كل ذلك بلون من الولاء والحب لهذا الوطن قل أن نجده لدى كثيرين من المتصدرين للمشهد الثقافي والفكري المصري المعاصر. مفكر شذ عن المألوف وتحرر من شرنقة النسق، فُقدر له - ربما لهذا السبب وحده - أن ينجح فيما يفشل فيه الناس عادة، حتى من أولئك المثقفين الذين أغرتهم فتن السلطة والحظوة والمال. قاوم التيار وانسل مبكراً عن كوكبة القطيع والمتلونين، فجمع في قلبه وعقله بين الحسنيين: مهارة الإدارة وفن التسيير من جهة، وملكة النقد والتنظير من جهة أخرى. نراه في كتاباته ومقالاته مهموماً بأمراض أمته وناقداًلأحوالها، نقد المحب المتيم بهذه الأمة، المتشوق إلى نهضتها ويقظتها لتزاحم الأمم المتقدمة الأخرى في سؤددها، وليس نقد الموتور المعقد الذي لا يرى إلا مواطن الضعف والفساد. لا يحابي "النشار" ولا يداهن، وفي الوقت نفسه لا يحبط ولا يثبط العزائم

* أستاذ الفلسفة اليونانية بجامعة سوهاج ومعار حالياً للملكة العربية السعودية...

والهمم. بل هو ينتقدها راجياً لها أن تعانق أنوار العلم والعقلانية والتحضر بالصورة التي تستحقها.

ولئن كانت مواقف المصريين تجاه مشكلات مجتمعهم المعاصرة تتباين بين موقف السلبية وعدم الاكتراث بها من جهة (موقف العامة المهمومين بمشكلاتهم الشخصية والحياتية)، وبين موقف التألم لها ولكن مع الاستسلام القدري لويلاتها من جهة ثانية (موقف السلبيين المتشائمين)، وبين موقف الشماتة والتشفي فيما آلت إليه الحالة المعاصرة من جهة ثالثة (موقف الموتورين الساخطين)، وبين موقف الوعظ والإنذار من جهة رابعة (رجال الدين الذين يعتبرونها من جريرة المصريين وخروجهم على الشرع الإلهي)، وموقف التحليل والفحص الجزئي لها من أجل معالجتها معالجة جزئية ومرحلية من جهة خامسة (موقف علماء الاجتماع وعلم النفس)، وكل هذا يحدث أمامنا ومن كل المحيطين بنا، فإن هناك موقفا سادساً نادراً ما يتخذه المصري المعاصر تجاه مشكلات مجتمعه، موقف التأمل الفلسفي العقلي لهذه البلايا والنظرة الشمولية الاستقصائية إليها من أجل التغلغل إلى جذورها وعللها الكلية الجوهرية، من أجل اجتزاز هذه العلل من جذورها فلا تعاود الظهور من جديد. وهذا النهج الأخير هو ما قام به "النشار" باقتدار شديد، معتمدا في ذلك على خلفيته العقلانية الفلسفية من جانب، وعلى وطنيته الحماسية من جانب ثان، وعلى براعته في التحليل والتمحيص من جانب ثالث.

أقبل "النشار" على ما أصر غيره من المفكرين على العزوف عنه، وعكف - بصبر الفلاسفة وبصيرة الحكماء - على استقصاء أمراض المجتمع المصري المعاصر استقصاء المهموم المتشوق للحلول الناجعة، وليس تأمل الحالم المحلق في فضاء اللامعقول. أثر أن يقف موقف الجراح الماهر الذي يدقق مرات ومرات في الورم، ويحرص على حصر أعراضه وأضراره الإجمالية بكل دقة وإتقان، ثم يشرع - بعد أن يطمئن إلى صحة إجراءاته وتحليلاته - إلى الإمساك بمشرطه ليزيل بكل مهارة وثقة هذا الورم

من جذوره، وحتى لا تقوم له قائمة في جسد الأمة من بعد. آثر أن يقف هذا الموقف الشمولي المدقق إيمانا منه بأن ما تقدمه العلوم المختلفة من حلول ومعالجات جزئية موضوعية لمشكلات المجتمع المصري لن تكون فعالة في القضاء على المرض قضاءً تاما، بل تترك منه أثراً يجعله يعاود الظهور من جديد لينهش جسد الأمة مرات ومرات عديدة.

ولا شك أن هذا النهج الشمولي العقلاني في طرح مشكلات مصر على بساط البحث لا يستطيع أن ينتهجه إلا الفلاسفة، أو أولئك العلماء الذين درسوا الفلسفة ولديهم سعة أفق الفيلسوف وعقله المبدع الخلاق. وهذا ما أكد عليه "النشار" في الجزء المخصص للحديث عن الفلسفة... وأوجاع المجتمع المصري وذلك بالقسم الثالث من كتابه : في فلسفة الحضارة (جدل الأنا والأخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة)(1). وأكد في الوقت ذاته على أن هذه النظرة الشاملة هي ما يطمح إلى تحقيقه في طرحه لأوجاع المجتمع المصري.

منهجية التشريح

كان على النشار من أجل أن ينجح في تحقيق ما يصبو إليه في كتابه أن يلجأ إلى استخدام منهجية في التشريح مختلفة عن المنهجيات التي يستخدمها غيره. فقد ابتعد عن منهج التسطيح والتهميش الذي ينتهجه البعض من المحللين والذين يعملون فيه على تسطيح المشكلة بتفريغها من مضمونها، متصورين بذلك أنهم يحلون المشكلات ويقهرونها، وهم في الحقيقة يلفون حولها متهربين منها ودون الغوص في أعماقها. وابتعد في ذات الوقت عن منهجية التهويل والمبالغة في تقدير أبعاد المشكلات القائمة، تلك المنهجية التي يصر على انتهاجها البعض ممن يصرون على ألا يروا من الواقع القائم إلا نصفه الفارغ فقط، متجاهلين - بحسن نية

(1) مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، جدل الأنا والأخر نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، ط1، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص166.

أحيانا وبسوء نية أحيانا أخرى - النصف الأخر المليء من الواقع. غافلين عن أن من رحم المعاناة يولد الأمل.

رفض النشار في منهجه أن يكون من حملة المباخر والمداهنة مثلما يفعل الفريق الأول، ورفض في ذات الوقت أن يكون من طائفة المتشائمين المحبطين الذين يصرون على ألا يروا ضوءاً في نهاية النفق. وأصر "النشار" على منهجية قائمة على مرحلتين: مرحلة سلبية تتمثل في التحليل والتنقيب والغوص إلى أعماق المشكلات الحقيقية بلا تهوين من قدرها ولا تهويل من حجمها، ومرحلة إيجابية بنائية تعطي الأمل في غد مشرق تتمثل في تقديم أساليب وطرق العلاج الناجع لهذه الأوجاع المؤلمة التي تنهش جسد الأمة المصرية. وكان النشار في منهجيته هذه متبعاً طريقة واحدة اتبعها في كل تحليلاته الفلسفية لهذه الأمراض، منهجية ذات ثلاث خطوات: خطوة تحليل المرض، ثم خطوة وصف أعراضه ومضاعفاته، ثم أخيراً مرحلة تقديم العلاج.

أداة التشريح

يظهر لنا تقليب صفحات تاريخ الفلسفة في عصورها المختلفة أنها كثيرا ما كانت تقوم بدور تنويري خطير في مجتمعها، وأنها لم تتخل في أي يوم من الأيام عن هذا الدور على الإطلاق، بل كانت - ولا تزال - معولا في يد هذا الفيلسوف أو ذاك لهدم أبنية التخلف والجهل والتعصب، وأداة في ذات الوقت لبناء الحضارة والرقي والتقدم. لكن احتكاك الفلسفة بعصرها لم يكن دائماً احتكاك التنوير والإصلاح، بل أحيانا ما كان احتكاك التبرير والمحافظة على الأوضاع القائمة.

إنه لما كانت الفلسفة تعمقاً في المعرفة والبحث للوصول إلى حقائق الحياة العليا، وعللها الأولي، أي تنظر إلى الوجود نظرة إجمالية عامة، فإنها الأقدر على الأخذ بيد المجتمع نحو الرقي والتمدن، لذلك كانت الفلسفة في كافة العصور القاطرة التي تسحب المجتمع بأسره من خلفها

نحو التقدم والحضارة. ومن السهل علينا أن نقدم العديد من الأمثلة على هذا الدور التنويري الذي مارسته وتمارسه الفلسفة عبر العصور المختلفة، وذلك من خلال نقدها وهدمها للعادات والأفكار البالية التي لم تعد تواكب العصر وتتعارض مع منطق العقل والحرية، وإقامتها للأفكار والنظريات الجديدة الرائدة الكفيلة بنقل المجتمع نحو آفاق أرحب وأعلى.

وهذا ما فطن إليه "النشار" منذ آماد بعيدة، فاتخذ من معشوقته الفلسفة أداة لتحليل مشكلات وأوجاع المجتمع المصري تمهيدا لتقديم العلاج الجذري لها. اتخذ منها مبضعا يزيل به أسقام المجتمع من جذورها، إيمانا منه بأن الفيلسوف لم يكن بعيدا عن هموم عصره ولا منعزلاً عن قضايا مجتمعه، بل كان دوما هو المهموم بكل مشكلات وقضايا عصره... لا يكتفي برصد ما يظهر على السطح منها، بل يتجاوز هذه الظواهر إلى ما ورائها، ولا يبحث فيها إلا باعتبارها نتائج لأسباب أعمق يكشف عنها هو[2].

إن الفلسفة في كل عصورها كانت تساير مشكلات العصروتتجدد معها. وكانت دائماً مرآة تعكس مدى تعقد وتجدد مشكلات كل عصر. كان الفلاسفة دائماً يحاولون الارتقاء بالإنسان إلى الأفضل عبر تحليلاتهم النقدية للمشكلات القائمة ومحاولة وضع الحلول الشاملة لها. ومن ثم يمكن القول بأنه يخطئ من يظن أنه يمكن للإنسان أن يعيش إذن بدون فلسفة، فالإنسان بوصفه الكائن العاقل الأوحد في هذا العالم إنما ميزه الله بالعقل والتفكير، وبمجرد أن يستخدم الإنسان العادي عقله في تقدير الأمور، وفي استشراف آفاق الواقع والمستقبل فهو يفعل فعلاً من أفعال التفلسف دون أن يدري.

من أجل ذلك اعتبر "النشار" أن اتهام الفلسفة بأنها مبتورة الصلة بالواقع المعيش، وأن الفيلسوف يعيش دائما منعزلاً في برجه العاجي بعيداً

---

(2) مصطفى النشار: المرجع السابق، ص165.

عن الناس وعن المجتمع، غير مبال بأية مشكلات تدور حوله، اتهام باطل في أساسه[3]، ويشهد على بطلانه الدور التنويري التوعوي الذي أبت الفلسفة إلا أن تؤديه للمجتمع في كل عصورها. فليست الفلسفة مجرد تأمل يستغرق صاحبه وهو في عزلة عن ضجيج الحياة وزحمة الدنيا. لأنه لم يعد في الإمكان أن ينسحب أحد من دنيا الأعمال. إنما تُكتسب فلسفتنا بدراسة دقيقة للوجود والإنسان ومكانه من الوجود. ونستغل فلسفتنا في الترقي بمستوى تجاربنا وتصحيح نظراتنا إلى الحياة دون أن نقنع بالتطلع إلى وجوه النشاط. إن الفلسفة هي التي تمكننا من أن نشرف من علٍ على الأهداف البعيدة التي تجاهد البشرية من أجلها، وتحفزنا على أن نساهم في تحقيقها ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً. لذلك قال برتراندرسل "إن الفلسفة تحررنا من جور الأحكام السريعة المبتسرة Prejudices وتعصمنا من الالتواء الذي ينشأ عن ضيق النظرة... إن العلم ينبئنا بما نستطيع أن نعرفه، وما نستطيع معرفته ضئيل محدود... ولعل تعليم الإنسان كيف يحيا بغير يقين، ومع ذلك دون أن يشله التردد، هو أعظم شيء لا تزال الفلسفة تعلمه لدارسيها حتى يومنا الراهن"[4].

أوجاع المجتمع المصري المعاصر

تأسست الأمم والمجتمعات المستقرة منذ فجر التاريخ اعتماداً على ميل الإنسان الفطري إلى الاجتماع بغيره من أجل تلبية احتياجاته الفطرية من جهة، وتوفير الأمن الجسدي والنفسي لشخصه ولمن يعول من جهة ثانية. وتشير النظرات المدققة في تاريخ الحضارات المختلفة التي مرت بها البشرية إلى أن هذه الحضارات والأمم المختلفة كانت تمر بحالات ازدهار ورقي عندما كانت تحافظ على الثوابت الدينية والأخلاقية والثقافية والقانونية التي تأسست عليها، ولا تبدأ ملامح الانهيار والضعف تظهر على

(3) المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(4) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ط7، دار النهضة العربية، 1986، ص138.

هذه الحضارة إلا عندما تهتز هذه الثوابت ويصيبها الوهن والإهمال. والعجيب في الأمر أن هذه الثوابت تكاد تكون واحدة في كل الحضارات ومختلف العصور مثل ثوابت: العدالة والنظام، القيم الأخلاقية والدينية، الثقافة والعلم، إهدار الطاقات الإنتاجية والإبداعية... وغيرها.

وليست الأمة المصرية بحالة شاذة عن هذا التاريخ التطوري للحضارات، فقد بلغت هذه الأمة قمة التحضر والرقي عندما تمسكت وحافظت على ثوابت وجودها، وبدأ تدهورها وتراجعها إلى الوراء عندما أغفلت هذه الثوابت وتنكرت لها. هذا هو موطن الداء الأعظم الذي ينخر في كل مفاصل الأمة المصرية المعاصرة، وهذا بعينه ما تنبه إليه "مصطفى النشار" وحذر منه مراراً في معظم مؤلفاته(5). فقد ساق قائمة مكونة من خمسة أوجاع تئن من وطأتها الأمة المصرية الحالية، وأشار إلى أن مصر لن تنهض من غفوتها إلى بالقضاء على هذه العلل، ولم يكتف بذلك بل وقدم العلاج الناجع لها.

الوجع الأول : غياب العدالة والنظام (ماعت)

يضع "النشار" يده بمهارة على الوجع الأول الذي يعاني منه المجتمع المصري المعاصر، ويشخصه على انه : غياب العدالة والنظام (ماعت).

لا شك أن العدالة تسبق النظام دائما، فعندما تنتشر العدالة يتبعها ظهور النظام حتما، "فالعدالة إذا تحققت بين الجميع، وارتضى بها كل فئات المجتمع وطوائفه، واطمئنوا إلى أنه لا فرق هناك بين حاكم ومحكوم

---

(5) من هذه المؤلفات:

1- ضد العولمة - دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية 2002م.

2- في فلسفة الثقافة - دار قباء 1999 م (المبحث الثالث - الثقافة والتقدم).

3- بين قرنين - معاً إلى الألفية السابعة، دار قباء 2000م.

4- ما بعد العولمة - قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري، دار قباء 2003 م القسم الثالث تحت عنوان "نحن والمستقبل موقفنا منه وآليات مشاركتنا فيه".

5- ثقافة التقدم وتحديث مصر - الدار المصرية السعودية بالقاهرة 2004 م.

في تطبيق القانون والالتزام به، كان من الطبيعي أن ينتظم الجميع في أداء أعمالهم والأدوار الموكولة إليهم، وأن يتناغم الأداء فيتحقق الانضباط والجدية، ويعم الخير على الجميع وتنظم حركة المجتمع متجهة وجهه واحدة تنشد الخير للجميع"[6].

وهذا بالضبط ما تحقق في مصر القديمة، فعم الرخاء والسعادة ربوع الأمة المصرية، وحمل المصري القديم - نتيجة لشيوع "ماعت" في كل جوانب حياته- مشعل التقدم الحضاري لينير به ربوع العالم أجمع مئات السنين، إنها سر أسرار الاستقرار والإبداع الحضاري لدى المصريين القدماء، فقد حلقت حولها أفعالهم وأقوالهم وطموحاتهم في آن واحد. أما الأمة المصرية المعاصرة فقد اهتز فيها هذا الثابت، وغاب عنها هذا السر من أسرار الاستقرار والإبداع الحضاري، فحدث ما نشاهده حولنا من انهيار وضعف وتدهور. غياب العدالة ومن ثم غياب النظام بمفهومهما المثالي عند المصريين هو سبب كل ما نراه من مظاهر الفوضى والتدني في كل شيء من حولنا.

وبعد أن شخص "النشار" موطن الداء الأول في جسد الأمة المصرية، انتقل سريعا إلى استعراض الأعراض الدالة على خطورة هذا الوجع، فأشار في نبرة ثورية حادة[7] إلى أن هذا المرض هو سر أسرار كل مظاهر الانحلال والفوضى التي عمت حياة المصريين في العصر الحاضر، فكل هذه المظاهر إنما هي انعكاس لشعور الإنسان المصري بغياب العدالة والنظام. إن غياب العدالة في كل شيء: عدم تطبيق القانون على الكبير قبل الصغير، على الحاكم قبل المحكوم، عدم الاهتمام بإعادة الحقوق إلى أصحابها، عدم القصاص ممن اعتدوا على الآخرين، سرقة الثروات، ونهب البنوك والاعتداء على الحرمات وعدم القصاص من المعتدين... الخ.

---

(6) مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، ص168.

(7) نفسه، ص169.

وقال أيضا "حينما تغيب العدالة ولا يحترم القانون، فلا مدنية هناك ولا تحضر. هكذا قالها سقراط منذ القرن الخامس قبل الميلاد: أتتخيلون مدينة لا يحترم أهلها القانون... ألا تندك هذه المدينة من أساسها."[8] هذا عن أعراض انتشار وجع غياب ماعت على بنيان الأمة المصرية ككل، فماذا عن أعراض هذا المرض على المصري العادي؟

من المؤكد أن ما يصيب المجتمع الكلي من أعراض مرضية ينعكس بصورة أو بأخرى على أفراد هذا المجتمع كل حسب درجته. "إن غياب العدالة وشعور الإنسان العادي بهذا الغياب هو ما يجعله فوضوياً غير ملتزم بأي نظام، لأنه في قرارة نفسه يدرك أنه هو وحده الذي عليه أن يلتزم بينما الآخرون من أصحاب السطوة والسلطان يتباهون بأنهم فوق القانون! فإذا كان الأمر كذلك فليس غريباً إذن - كما يقول النشار - أن نشاهد في مجتمعنا المعاصر كل هذه المظاهر المفزعة لعدم النظام والفوضى في كل شيء، من المصالح الحكومية حتى الشوارع. إن الكل يتبارى في كسر النظام والتمرد على كل القوانين لأنه لا قانون يطبق ولا عدالة هناك!"[9].

لا يتباكي "النشار" في تشخيصه هذا على اللبن المسكوب، فهو لا يفقد الأمل أبداً في المعدن الأصيل للمصري المعاصر، فرغم ما ران على قلب هذا المصري من وحشية وفوضى، إلا انه لا يزال يحمل في هذا القلب حبا مكنونا للعدالة والنظام، مدفوعاً إليه بموروثه الحضاري والثقافي والديني، ومن ثم فهو لا يحتاج إلا إلى منخاز ينخزه ليفيق من غفوته الطارئة هذه فهو مجبر عليها، وليس مختاراً لها بإرادته الحرة. أجبرته الظروف المريضة التي تمر بها أمته على هذا المسلك المعوج. وهذا ما فعله "النشار" في العلاج الذي يقدمه لهذا المرض. إنه لم ولن يفقد الأمل في المصري المعاصر. لأنه - في رأيه - لا يزال على شاكلة أجداده حباً

(8) المرجع نفسه، ص169.

(9) المرجع نفسه، ص170.

في العدالة واحتراماً للنظام! بل على العكس فنحن نراه في كل حياته ينشدهما ولما لم يجدهما صار مكرهاً على أن يحيا حياة الفوضى وتحدي النظام لأنه يشعر أنه إن خضع للقانون والنظام فستضيع معظم حقوقه، وسيدهسه الأقوياء الذين يستمتعون بكسر القانون وهذا النظام[10].

بناء على هذا الأمل يتصور "النشار" أن العلاج لهذا الوجع لابد أن يكون مكوناً من شقين: شق استئصالي، وشق بنائي، يتم في الأول منهما اجتزاز كافة مظاهر الفوضى وتحدي القانون على كافة مستويات المجتمع المصري حاكمين ومحكومين على السواء. أما في الشق الثاني من العلاج فيتم البناء والتشييد لحصول العدالة والنظام في كل أركان المجتمع المصري. فالتخلص من هذا الوجع لن يتم إذن - كما يؤكد النشار - إلا بالعودة إلى سيرة أجدادنا المصريين القدماء وتمسكهم بـ"ماعت" الذي لا يتزحزح، إنه لن يمكن أن يتحقق إلا بالعودة إلى تحقيق العدالة، وبالتطبيق الحازم للقانون في كل صغيرة وكبيرة، على كبار القوم قبل صغارهم، على أثريائهم قبل فقرائهم، على الحكام قبل المحكومين. فمثل التزام الأوائل بالقانون وتطبيقه على أنفسهم قبل غيرهم في كل صغيرة وكبيرة، فكذلك الأمر لو التزم به الأخيرون لكانوا في غاية السعادة بهذا الالتزام لأنه سيعود عليهم بكل الفائدة[11].

الوجع الثاني : انهيار سلم القيم التقليدي

منذ أن قامت المجتمعات البشرية المستقرة وهي تقوم على مجموعة من القواعد السلوكية والعملية الأخلاقية التي يلتزم بها أفرادها، ويقسمون على طاعتها ما داموا على قيد الحياة. ولا يمكن لمجتمع ما من المجتمعات -أيا كان حجمه ومركزه- أن يستمر وينهض وتستقر أموره بدون هذا الاعتراف الجمعي من أفراده بهذا السلم من القواعد السلوكية

(10) مصطفى النشار: فلسفة الحضارة، ص170.

(11) المرجع نفسه، ص170.

ووالأخلاقية واحترام بنوده في كل جوانب حياتهم من جهة، والسهر على حماية الالتزام، والضرب بيد من حد على الخارجين عليه من جهة ثانية. وهذا ما عبر عنه أمير الشعراء بقوله:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت   فإن همو ذهبت أخلاقهم ذهبوا

هكذا أقام المصري القديم حضارته طوال تاريخها الطويل على ركيزة الأخلاق والقيم الضابطة، فقد ابتدع المصريون القدماء ما أطلق عليه هنري برستد الضمير الإنساني، ذلك الوازع الداخلي الذي يرشد الإنسان إلى الخير ويحضه على فعله، وينبهه إلى الشر ويثنيه عن مواصلة طريقة. وشيدوا على هذا الضمير بنيان حضارتهم الرائعة، أقاموا هذه الحضارة على الأخلاق والانضباط الأخلاقي. لأنهم أدركوا - كما يقول النشار - أن حياتهم الاجتماعية والسياسية لا يمكن أن تستقر دون الاعتماد على السلوك المعتدل القويم، والتحلي بكل الفضائل الأخلاقية الرفيعة[12]. وظل هذا الأساس الأخلاقي ركيزة محورية للحضارة المصرية، ولاستقرار المجتمع وأمنه حتى وقت قريب. ظل عنواناً للهوية المصرية، ووقوداً يؤجج فعلنا الحضاري في مواجهة أي قيم دخيلة وأي ثقافة غازية.

لكن منذ عدة عقود قليلة مضت أخذ الوهن يدب في هذا السلم الأخلاقي المرتكز عليه بنيان المجتمع المصري المعاصر، وأخذ سوس الفساد ينخر. فقد وقعت - كما يقول النشار - عدة أحداث وتطورات داخلية وخارجية ضربت هذا النسق القيمي، وهذا التماسك الاجتماعي القائم عليه. ضرب سلم القيم في مقتل لدرجة وجدنا معها هذه القيم وكأنها تبخرت، وحلت محلها قيما أخرى بديلة غاية في السوء والانحطاط، وأصبحت هذه الأخيرة - رغم قبحها وحطتها - هي الموجهة لسلوك الأفراد داخل هذا المجتمع العريق بصورة أثارت قلق كل الغيورين على

(12) مصطفى النشار: المرجع نفسه، ص172.

حاضر ومستقبل مصر من علماء الاجتماع وعلماء النفس[13]. وهنا تكمن أعراض المرض الثاني الذي يضرب كيان وجسد الأمة المصرية.

لا يكتفي "النشار" بكلامه السابق في تشخيص البلاء الثاني، بل نراه يدقق ويسهب في شرح أعراض هذا البلاء ومظاهره المختلفة. فمن هذه الأعراض المرضية لبلاء سيادة سلم القيم السلبية التي باتت تسود حياة المصري المعاصر: سرعة إصدار الأحكام التقويمية السريعة حول مختلف الأمور والأشخاص، الحنين إلى الماضي بشكل رومانسي، ويميل الناس فيه إلى "الأنا مالية" أو اللامبالاة، وعدم تحديد المواقف والرغبة فقط في إرضاء المخاطب، والتطرف في الاستجابة وسرعة الميل إلى النقيض كالانتقال من التصلب الشديد إلى التسامح الشديد، والميل الدائم إلى المبالغة والتضخيم والنزعة البطولية الاستعراضية.[14] وفي موضع أخر يشير "النشار" إلى هذه الأعراض من زاوية أخرى فيقول "لقد أضحى المجتمع المصري في جميع طبقاته وبمختلف طوائفه مشغولاً وملتحفاً بقيم استهلاكية تميل إلى الإشباع الشهواني - الجسدي وليس إلى إشباع العقول والاستمتاع بلذة الوصول - كما في المجتمعات المتقدمة - إلى كشف علمي جديد أو ابتداع آلة جديدة أو ما شابه ذلك"[15].

اتجه وجدان وعقل المصري المعاصر إلى الإشباع المادي لرغبات الجسد، واعتبر هذا الإشباع هو الغاية العليا لحياته كلها. مما ترتب عليه قلب القيم التقليدية للمجتمع المصري رأساً على عقب. فبعد أن كان سلم القيم التقليدي مبنياً على عقيدة دينية وسطية معتدلة، ترى في الإشباع المعنوي، وفي السلوك الأخلاقي القويم هدفاً أسمى، أصبح سلم القيم الجديد يضع الإشباع المادي فوق كل اعتبار، وغدى من يتمسك بقيم

(13) المرجع نفسه، ص173.

(14) المرجع نفسه، ص173.

(15) مصطفى النشار: في فلسفة الثقافة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1999م، ص121.

القلب والضمير التقليدية مثار سخرية ونقد من الآخرين. وللأسف فإن هذه الفئة الأخير كانت هي الأكثر عدداً والأقوى تأثيراً، مما جعل " الفوضى الأخلاقية" تضرب جذور وثوابت المجتمع المصري، وتنذر بوقوع الكارثة[16].

استفحل هذا المرض في أوصال المجتمع المصري، وبات السمة الغالبة على سلوكيات أفراده من كافة طبقات هذا المجتمع وفئاته. الأمر الذي جعل علاجه واستئصاله أمراً يحتاج إلى جهد كبير من كل ما يعنيهم مستقبل هذا المجتمع. وقد وضع "النشار" ثلاث خطوات لاستئصال هذا البلاء من جسم الأمة. تتمثل الخطوة الأولى في القيام بعملية إصلاح ذاتي، وهذه الخطوة مطلوبة من كل مصري، أن يبدأ بنفسه فيصلحها، يحاول أن يقصيها عن السير في هذا الطريق المعكوس. صحيح أن هذه الخطوة في غاية الخطورة، لأنها تحتاج إلى توفر درجة عالية من الوعي لدى كل فرد منا بضرورة أن يعيد بناء ذاته الأخلاقية (ضميره) وفق القيم الأخلاقية الوجدانية الوسطية. ومن الممكن المساهمة في هذا الإيقاظ من خلال برامج موجهة تركز على هذه القيم بشكل حرفي فطن[17].

أما الخطوة الثانية في العلاج فتتمثل في ضرورة تغيير الخطاب الإعلامي والديني والمجتمعي. على هذا الخطاب أن يبتعد عن التركيز على القيم المادية الاستهلاكية النفعية، ويركز على بث القيم الروحية الوسطية في نفوس المواطنين، عليه أن يعود إلى تقديس قيمة العمل والعطاء، واحترام العلم والعلماء. وتأتي الخطوة الثالثة في منظومة العلاج التي يقدمها "النشار" لهذا البلاء لتتمثل في العمل على ضرورة إعادة بناء القدوة الحقيقية لدى أفراد المجتمع. فبدلا من نماذج القدوة الهشة الزائفة التي تقدم للشباب المصري المعاصر، والتي جعلت لاعبي الكرة والفنانين

(16) مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، ص174.
(17) المرجع نفسه، ص175.

والمستهترين والمستهترات قادة الرأي والقدوة التي يتكالب الشباب على تقليدها في حركاته وسكناته، نشيد ونقدم للشباب النماذج الحقيقية للقدوة من أهل الإبداع والفكر والعمل المثمر، لنعيد من جديد احترام قيم العلم والعطاء الإبداع. وعندما يصبح مثل هؤلاء قدوة للشباب سوف يسعى شباب مصر إلى تقليدهم ومن ثم سيكون منهم في المستقبل العالم المبدع، والمفكر النابغة، والعامل والصانع الجاد المتقن لعمله(18).

لقد كان "النشار" على يقين بأن توفر الوعي المجتمعي بوجود الخلل الذي ينخر في أسس وثوابت المجتمع، وحسن تقدير درجة هذا الخلل - بلا تهويل أو تهوين لها- هو نصف الطريق إلى الاستئصال الكامل لهذا البلاء. ويتمثل النصف الأخر في العمل الجاد من كافة فئات المجتمع - استشعاراً منهم بجسامة هذا الخلل - لإعادة القيم السائدة في المجتمع إلى وضعها الروحي النبيل، وإزالة كافة الأخلاقيات السلبية والقيم الاستهلاكية الزائفة. بهذا الشكل يمكن للمجتمع أن يستعيد عافيته عبر سواعد أبنائه، الذين اتخذوا من الحياة طريقاً للجد والاجتهاد، ومن العقل أداة للتأمل والإبداع(19).

الوجع الثالث : غياب الثقافة العلمية وشيوع ثقافة التخلف

يئن المجتمع المصري الآن تحت وطأة شيوع ثقافة التخلف بكل قيمها السلبية، فأفراده في معظمهم يعيشون صباح - مساء ثقافة "الأنا مالية" واللامبالاة، الوصولية والمحسوبية، الرشاوى والفساد المالي والإداري بكل صوره. وهذه القيم السلبية هي نتيجة طبيعية لمجتمع غابت عن أفراده عناصر الثقافة العلمية التي هي أساس ما أسميه دائماً "ثقافة التقدم". هكذا شخص "النشار" طبيعة المرض الثالث الذي يصيب الأمة المصرية في مقتل. وعن مظاهر وأعراض هذا المرض اللعين فقد حصر

---

(18) المرجع نفسه، ص175.

(19) المرجع نفسه، ص176.

"النشار" أبرزها في: انتشار أساليب التفكير العشوائي الفوضوي واختفاء أساليب التفكير العلمي والمنطقي من حياتنا، تدهور أوضاع اللغة العربية بين الناطقين بها وتدنى مكانتها، شيوع السلبية إزاء الأمور العامة، سهولة الانقياد للشائعات المغرضة، العكوف على جلد الذات بدلا من الاتجاه إلى محاربة أسباب التخلف، وانتشار روح الاستسلام للواقع المؤلم دون الرغبة حتى في التغيير، وأخيراً الاستهانة بالعلم وعدم تقدير العلماء والمفكرين.

لم يشهد المجتمع المصري - على مدى تاريخه الطويل - حالة من التراجع والسلبية والاستسلام التام لثقافة التخلف والجهل كتلك التي يشهدها في هذا العصر. ففي مصر القديمة وضع المصري القديم العلم والعلماء في أعلى مكانة بوصفهم صناع التقدم. وفي مصر الوسيطة كان حكام العالم الإسلامي يشجعون العلم ويسبغون على العلماء في العطايا، بل وكانوا يزنون الكتب المترجمة إلى العربية ذهباً. وفي مصر الحديثة في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين شهدت مصر نهضة علمية ثقافية تنويرية منذ محمد على وما تلاه تمثلت في إرسال البعثات العلمية إلى أوربا، وإنشاء المدارس العليا، والسهر على حركة الترجمة إلى اللغة العربية لفروع العلوم المختلفة. ولم يبدأ التدهور المعرفي إلا في منتصف القرن العشرين.

وعن أسباب انتشار هذا الوجع في جسد الأمة المصرية في هذا العصر، فإلي جانب الاستعمار العسكري، هناك أسباب داخلية ترجع إلى مقومات المجتمع المصري نفسه. إذ يشير "النشار"[20] إلى هذه الأسباب الداخلية ويجعل على "النخبة" على رأس هذه الأسباب، سواء كانوا النخبة المثقفة أو النخبة العلمية أو النخبة السياسية. فهم جميعاً مسئولون عن هذا التدني لمكانة الكاتب والعالم والمثقف... إلخ، مسئولون عن شيوع

(20) مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، ص178.

ثقافة التخلف بين أهلهم، لأنهم لم يحرصوا على الحفاظ على كرامة الفكر والعلم والأدب الرفيع ممثلاً في أشخاصهم، كما لم يدركوا أهمية أن ينقلوا العلوم التي تعلموها بأي لغة حديثة كانت إلى لغتهم الأم حتى يشيع العلم وثقافته بين تلاميذهم وذويهم. إن النخبة هي المسئول الأول عن شيوع ثقافة التخلف، لأنها لم تعمل منذ فترة على الأخذ بأسباب وقيم ثقافة التقدم، وتناست في غمرة البحث وتحقيق مصالحها الآنية، تناست أن المثقف والعالم والمفكر والكاتب إنما هو ضمير الأمة وهو صاحب رسالة تنويرية في تثقيف مواطنيه وحثهم على التمسك بكل قيم التقدم العلمي.

ولما كان التقدم العلمي والنهضة الفكرية، وتوفر البيئة العلمية المؤتية لصنع الإبداع من أجل الوصول بمصرنا الحبيبة إلى مجتمع المعرفة المعاصر لن يتحقق إلا بانتشار قيم الثقافة العلمية (ثقافة التقدم) ومفرداتها ونظرياتها بين أفراد المجتمع، واندثار قيم التخلف والرجعية، فإن العلاج الذي يراه "النشار" ناجعاً للقضاء على ما أصاب الأمة من آفات الجهل والخرافة يتمثل في القضاء على الأسباب الكلية التي أدت أصلا إلى ظهوره، وسهلت له الطريق للوصول غلي نخاع الأمة.

يتمثل العلاج ببساطة في بذل كل جهد ممكن، والتضحية بالغالي والنفيس في سبيل نشر وترسيخ "ثقافة التقدم" أو " الثقافة العلمية" في جنبات المجتمع المصري المعاصر. تلك الثقافة التي تكسب أفرادها الموضوعية في القول والفعل، ثم تحكيم العقل في كل ما يصدر عنا من أحكام ومواقف، والالتزام بالشفافية في الإعلان عن الرأي وفي كل ما يصدر عنا من أقوال وأفعال، والتخطيط العلمي الجيد لكل جوانب الحياة عملية كانت أو علمية.العمل على شيوع مبدأ الإدارة بالأهداف التي تعني تفعيل التخطيط العلمي في مجال الإدارة، فلا يدير أحدنا مصنعاً أو حتى مؤسسة علمية، أو تربوية أو غير هذه وتلك إلا في ضوء خطة عمل تحدد أهدافاً بعيدة وقريبة المدى، وتحدد آليات دقيقة لتحقيق هذه الأهداف بصورة ترضى عنها معايير الأداء الجيد، والمنتج الذي تتوفر فيه كل

مواصفات الجودة والإتقان[21]. ولما كانت ثقافة التخلف يغيب في ظلها تقدير البحث العلمي، ويعيش الناس فيها على ثقافة لا عقلية وغير علمية، في حين تبرز العقلانية والمنهجية العلمية كسمة مميزة لثقافة التقدم، فإن العلاج من هذا الوباء ينبغي أن يشتمل أيضا - إلى جانب ما سبق - على خطة لتطوير النظم التعليمية باعتبارها ركناً من أركان بناء ثقافة التقدم، وفي الوقت ذاته يشتمل كذلك على توجيه كل الإمكانيات المتاحة لدعم وتعزيز البحث العلمي، والحرص على إطلاق طاقات العلماء بشتى الوسائل، وكافة السبل المتاحة[22].

ويجعل النشار "النخبة المثقفة والعالمة" هي المسئولة عن القيام بهذا العلاج والسهر على إتمامه، لأنها كانت السبب أصلا في انتشار هذا المرض اللعين. أن النخبة المثقفة والعالمة هي المسئولة بالاشتراك مع النخبة السياسية ورجال الصناعة والإعلام بالتوازي، كلهم مسئولون عن نشر ثقافة التقدم هذه، ومسئولون أيضا -بشكل مساو- عن إعادة اللغة العربية كلغة علم، ولغة تنتشر بها الثقافة العلمية بين أفراد المجتمع جميعاً وليس فقط بين الباحثين العلميين.

لقد أضحى العالم اليوم مقسوماً بين معسكرين، دول العالم المتقدم، ودول العالم النامي (المتخلف) والحد القاسم بينهما هو شيوع هذه الثقافة العلمية في العالم الأول، ومن ثم تحوله إلى العيش في مجتمع المعرفة، واختفاء هذه الثقافة - أو على الأقل ذبولها - في بلدان العالم النامي، وسيطرة ثقافة التخلف والرجعية عليها. ومن ثم فإنه يتعين علينا - وقد أصبحنا في هذه القائمة- أن نستيقظ سريعا من هذه الكبوة، ونحاول جاهدين تعويض ما فاتنا من الثقافة العلمية هذه. إننا لا نطالب بغرس ثقافة التقدم (الثقافة العلمية) وتجذيرها في الواقع المصري المعاصر كغاية في ذاتها، وإنما لنحقق من خلالها أغراضنا العملية في التنمية الاقتصادية،

(21) المرجع نفس، ص177.

(22) مصطفى النشار: في فلسفة الثقافة، ص121.

وتحقيق الرخاء والرفاهية للمصري المعاصر. وليحقق من خلالها أيضا هذا المصري مشاركته الفاعلة والإيجابية المبدعة في ثقافة العصر، وفي تطوير علومه وتقنياته على قدم المساواة مع غيره من البشر الذين يعيشون معه على نفس الكوكب، وفي نفس العصر(23).

ولا يجب أن نسمح لضآلة الإمكانيات المادية والمالية لتغدو عائقاً يحول بيننا وبين السعي نحو هذا الهدف. ولتحقيق ذلك علينا أن تتوفر لدينا - كما يقول النشار(24) الإرادة القوية القادرة على توفير هذه الإمكانيات المادية بوسائل شتى جديدة وعديدة، والإرادة السياسية الجادة، فضلا عن أن تتوفر لدينا في ذات الوقت الخطط الجادة والواضحة المعالم، محددة الأهداف والأدوات الدقيقة للقياس لتذليل كافة العقبات للوصول إلى تحقيق هذه الطفرة المنشودة في صنع ثقافة العلوم واستنباتها داخل مجتمعنا... فلم يعد في عالمنا المعاصر أي مكان للمتخاذلين في امتلاك ناصية التقدم العلمي، والمشاركة في صنع الحضارة العلمية المعاصرة.

الوجع الرابع : إهدار طاقات الشباب وعرقلة حركة الأجيال

لا شك أن الشباب هم أكثرفئات المجتمع عدداً ونشاطاً وطاقة وقدرة على العطاء، فضلا عن أنهم يمتازون برغبتهم القوية في التجديد،ولديهم القدرة الهائلة على استيعاب المتغيرات المعاصرة،ومتطلعون بحماس إلى التفاعل والاستجابة لعمليةالتطورو التقدم التقني.إنهم بكل صراحةأهم مدخلات سوق العمل في أي بلد من البلدان، والمورد البشري المؤثرفيها؛ الأمر الذي يلقي بالمسؤولية الكبيرة على صانع السياسات وباني الخطط في هذه البلدان في استيعاب الأعداد الكبيرة من هؤلاء الشباب في مواقع العمل والإنتاج، والتخطيط لتأهيلها من خلال برامج تُوازن بين متطلبات المهنة وتطلعاتهم الشخصية من أجل جعلهم طاقات تعميرية جبارة في مجتمعهم.

(23) المرجع نفسه، ص142.

(24) مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، ص180- ص181.

هذا ما قامت به وتقوم الدول المتقدمة التي سبقتنا، استثمرت الرصيد القومي في بناء وتأهيل شبابها للعمل والإنتاج، وبعد وقت ليس بالطويل عادت وجنت أرباح هذا الاستثمار، نهضة صناعية وعلمية واقتصادية هائلة بعد أن أفردت لهؤلاء الشباب مواقع تحمل المسؤولية واتخاذ القرار. فطاقات الشباب شرط ضروري في صنع تقدم الأمم وتطور فعلها الحضاري. فهؤلاء الشباب هم الأقدر على تحريك عجلة التقدم بما لديهم من قدرة خلاقة ومبدعة على تعلم الجديد واكتشاف أفاق التقدم للعصر الذين يعيشون فيه.

لكن للأسف لم تنتبه مصر -منذ عقود مضت- إلى هذا الكنز الخفي، وإلى هذه الطاقات الجبارة في تحقيق التقدم والنهضة الحضارية المأمولة. اختارت - إن بشكل مغرض ومتعمد من جيل الكبار أو برئ وغير متعمد - أن تجمد هذه الطاقات وتبددها سدى. فاختارت بذلك أن تقتل حركة التقدم فيها، وتعرقل حراك الأجيال وتوليها المواقع التنفيذية والقيادية. وهذا هو موضع الداء الرابع الذي يشخصه "النشار" في كتابه.

يكمن الوجع الرابع الذي تئن منه مصر المعاصرة في أزمة البطالة. إذ يوجد في مصر الآن أجيال عديدة من شباب الأمة قد تعطلت حركتها، وأوقف نموها بفعل فاعل هو "البطالة" التي عانى منها هؤلاء بشدة، إذ تخرجوا من الجامعات والمراكز البحثية مؤهلين لشغل وظائف معينة ولم يجدوا فرصة لشغل هذه الوظائف، أو حتى فرصة لأي عمل آخر يمكن أن يفرغوا فيها طاقتهم الإبداعية(25).

وبعد تحديد نوع المرض، يتنقل "النشار" إلى تشخيص أعراضه المختلفة التي تظهر على جسد الأمة المصرية. إذ أن هناك نتائج كارثية عديدة للبطالة على كافة الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد كرس المشتغلون بعلمي الاجتماع النفس الكثير من المؤلفات لرصد هذه

---

(25) مصطفى النشار: المرجع السابق، ص183.

النتائج على جوانب المجتمع المصري المختلفة. أما النشار فيعتبر البطالة مسؤولة - إلى جانب كونها السبب في توقف حركة المجتمع وحدوث الانهيار اللا محدود لكل جوانب الحياة فيه - عن كل أشكال الانحراف المؤسف والخارج على تقاليد مجتمعنا الحادثة من حولنا. إذ يسيطر بسببها الإحباط الشديد على نفوس هؤلاء الشباب، وهو مرض قاتل لكل حيوية وإبداع لديهم، مما يحولهم من قوى بناء وتقدم إلى قوى هدم وإفساد وتخريب في المجتمع. وهذا ما نعاني منه الآن إذ تنتشر من حولنا جرائم غاية في الغرابة على مجتمعاتنا الشرقية والإسلامية. وفي بعض الأحيان يقود هذا الإحباط الشباب إلى الانتحار المعنوي أو المادي(26).

وعن طريقة علاج هذا الوجع يقرر "النشار" أن هذا العلاج ينبغي أن يقوم على بديهية - تغافل عنها النظام القائم في مصر بشكل متعمد منه غالباً - ألا وهي أن الإصلاح السياسي والاجتماعي في أي أمة لا يمكن أن يتم بدون إطلاق حريات الأفراد - خاصة الشباب - ليتمكنوا من التعبير عن أنفسهم، وأن يشاركوا في بناء دولتهم كل حسب إمكانياته ومؤهلاته. وانطلاقا من هذه البديهية لعلاج هذا الوجع ينبغي علينا - إذا ما أردنا أن نعيش العصر، وأن نتطلع بحق إلى مستقبل أفضل - أن نعيد النظر في نظامنا، فلم يعد مقبولاً ولا معقولاً أن يسيطر رجال حزب واحد على كل مقاليد الأمور كل الوقت وبنفس الوجوه وبنفس العقول، فلا يمكن أن تكون هناك عقولاً صالحة لكل زمان. إن العمر الافتراضي لديناميكية هذه العقول لمتابعة التغييرات المتلاحقة في عصرنا هذا قد انتهي، ولابد أن يتولى الأمر قيادات شابة أكثر قدرة على الإبداع، وفهم متطلبات العصر، ومواجهة مشكلاته بروح جديدة مختلفة(27).

لا يستسيغ "النشار" إذن طريق ترقيع الخلل أسلوباً لعلاج هذا

---

(26) مصطفى النشار: المرجع السابق، ص183.

(27) مصطفى النشار: ما بعد العولمة، قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، دار قباء للطباعة، القاهرة، 2003م ص250.

المرض، ولا أسلوب المسكنات الوقتية التي تخفف وطأة المرض لفترة فقط. بل ينادي بالعلاج الجذري والشامل، حتى لا يعاود المرض الظهور من جديد. فمن الخطأ من أجل وقف هذا الانهيار ترقيع بعض المواقع وتحديثها عبر قيادات شابه هنا وهناك، وبشكل فوضوي غير منظم ولا يعتمد على خطة واضحة المعالم. إذ أن هناك ثلاث حقائق يجب وضعها في الحسبان عند علاج هذه المشكلة: الأولى أن تقدم المجتمع ونهضته لا يمكن أن يتم بدون الشباب، وبث الثقة في نفوسهم وإمكانياتهم المبدعة. والثانية أن التحول الاجتماعي والسياسي - المحتوم حدوثه كما تخبرنا حركة التاريخ - لا يمكن أن يتم إلا عبر حركة الأجيال، والتي لو لم يفسح لها الجيل السلطوي من العجائز المجال، فسوف تشق طريقها بالضرورة الاجتماعية، والحتمية التاريخية لحركة الأجيال وتطور المجتمع. أما الحقيقة الثالثة فهي أن سيطرة وتحكم أي جيل على مقدرات الأمة لا يمكن أن تستمر إلى الأبد، لأن لكل جيل - مهما تسلط وطال تسلطه- له نهاية محتومة، وأنه سوف يسلم الراية لمن بعده حتما، فالأفضل أن يسلمها برضى نفس بدلا من أن يُزاح من مكان رغم أنفه(28).

هكذا قالها " النشار" صراحة بلهجة الحكيم الذي ينفذ ببصريته إلى ما يكمن خلف سطح الوقائع الخارجي من أسرار تخفى على غيره من ذوي النظرات السطحية المتسرعة. قالها عام 2007م في تنبؤ عجيب لما سوف يحدث في مصر بعد ذلك بأربع سنوات فقط من ثورتين جليلتين في يناير 2011م ويونيو 2013م، واللتان لم تقوما أصلا إلا لهذا المرض ذاته الذي نبه إليه النشار وشدد على ضرورة حله حلا جذريا قبل أن تقع الواقعة. فيا ليت النظام السياسي في مصر تنبه إلى هذا لكان قد وفر علينا وعلى مصر الحبيبة الكثير من الويلات.

العلاج يتمثل إذن في التحول الجذري والشامل في وقت واحد وفي

---

(28) مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، ص183.

كل المجالات من سيطرة العجائز على المقدرات والموقع إلى تولى الشباب زمام المسئولية والكفاح على كافة الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. فالشباب هم الأداة الحقيقية للتحديث والتطوير، ويجب منحهم الثقة كاملة بموضوعية وشفافية، كل حسب مؤهلاته وقدراته. ووضع إستراتيجية مخططة وصارمة للاستفادة من كل طاقات الشباب في كافة المجالات بأقصى قدر ممكن(29).

الوجع الخامس: تناقض الأقوال مع الأفعال

يئن المجتمع المصري المعاصر من مرض غلبة الأقوال على الأفعال، فما أجمل الوعود التي تبذل هنا وهناك بسخاء زائد لا يمكن أن يقبله عقل، وما أعظم الكلمات والخطب التي تُلقى من هذا المسؤول أو ذاك في المحافل والاجتماعات عن الجاهزية والاستعداد والترصد لكل شيء، وعندما تحل الأزمة نجد كل هذه الخطب الرنانة، والكلمات المنمقة، والخطط المحكمة وقد ذهبت إدراج الرياح في طرفة عين. وكم كان الشاعر العباسي " صالح بن عبد القدوس" معبراً عن هذه الحالة رغم البعد الزمني بيننا وبينه عندما قال:

وزن الكلام إذا نطقت ولا ... تكن ثرثارةً في كلّ ناد تخطب
يعطيكَ من طرفِ اللسان حلاوةً ... ويَروغ منكَ كما يَروغ الثعلب

إن من أبرز أوجاع مجتمعنا المعاصر - كما يشخصها النشار - هو غلبة الأقوال على الأفعال في أحيان كثيرة؛ إذ يكثر بين المصريين في كافة طبقاتهم ومستوياتهم الاجتماعية وفئاتهم الوعود القولية وخطاب التطمين والإجادة والإتقان، والحب والتعاون، والارتقاء في الأداء سواء كان في مجال السياسة أو الزراعة أو الصناعة أو حتى في مجالات البحث العلمي. مجتمعنا يعيش على الكلام و"كله تمام" على صعيد الخطاب النظري في

(29) مصطفى النشار: ما بعد العولمة، ص251.

كافة مجالات الحياة[30]، فإذا حانت لحظة العمل والانجاز والتحقيق الفعلي لهذه الوعود البراقة والكلمات الحالمة نكتشف الفاجعة، وأن هذا الكلام كان مجرد دخان في الهواء لا تستطيع أن تقبض عليه بين يديك.

إن أخطر أعراض هذا الوجع إلى جانب أنه يبث في نفوس عامة المصريين روح الطمأنينة المخادعة والدعة، مخدراً إياهم بوعود كاذبة سرعان ما يكتشفون زيفها، فإنه يتسبب في استفحال المشاكل والأزمات وزيادة تعقدها يوما بعد الأخر. يقول النشار " لقد تربينا على العيش بين الكلمات وأدمنا الكلمات المعسولة الفضفاضة ذات المغزى التفاؤلي المخدر، أدمنا أن نؤجل المشكلات أو نحلها مؤقتاً عبر الكلمات والخطط النظرية الفضفاضة للإصلاح. وكم كان نزار قباني شاعر العربية المعاصر الشهير بليغاً في التعبير عن هذا المرض الموجع في المجتمعات العربية حينما قال "مقتلنا يكمن في لساننا - فكم دفعنا غالياً ضريبة الكلام" وكم كان بليغاً حينما عبّر عن حالة الانفصال بين الأقوال والأفعال: "إذا خسرنا الحرب... لا غرابة. لأننا ندخلها بكل ما يملكه الشرقي من مواهب الخطابة... بالعنتريات التي ما قتلت ذبابة"[31]. وتنبه "طارق حجي" إلى نفس الداء وحذر منه بشدة وأطلق عليه وصف داء "الكلام الكبير" الذي هو مجرد كلام أجوف لا أساس له من الواقع. "الكلام" الذي يقف عند حدود البلاغة اللفظية دون أن يؤدي إلى الإشارة إلى شيء محدد في الواقع المحسوس المعاش. إن ما نحذر منه هو سيادة اللفظ والكلام على لغة الأداء والأفعال، والانفصام بين هذا وذاك. ومن ثم تفقد الكلمات في مجالات الحياة المختلفة اقتصادية كانت أو اجتماعية أو سياسية أو علمية، مغزاها، ولا تصبح ذات صدى، ولا مصداقية.إننا أمة نميل دائما إلى العيش بين الكلمات وليس بين الأفعال، يميل أفرادها دائما إلى الكلام والرغي بدون هدف محدد، أو بدون الوصول إلى نتيجة محددة بصدد شيء

---

(30) مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، ص187.

(31) مصطفى النشار: المرجع السابق، ص187.

ما. وهذه آفة لابد أن نتخلص منها لنتحول إلى الاستخدام العلمي للغة. ولن يتحقق هذا الاستخدام العلمي للغة، بل ولن يشيع بين المصريين إلا بالحرص على الثقافة العلمية[32].

واستمراراً لنهجه السابق نرى النشار لا يتوقف عند مجرد وصف الوجع والتنبيه إلى أعراضه الخطيرة فحسب، بل ويحرص على وضع قائمة العلاج اتباعاً لنفس المنهجية التي انتهجها في تناوله للأوجاع الأربعة السابقة والمتمثلة في ثلاث خطوات: تحديد المرض ونوعيته، الكشف عن أعراضه ومخاطره، وصف العلاج الناجع له. حيث نراه يقرر أن العلاج لهذا الداء يكمن ببساطة في ضرورة أن نزن الكلام بميزان الأفعال، وألا نستخدم إلا ألفاظاً تطابق وقائع، وأن لا نصف إلا ما هو موجود. وكل ذلك لن يتأتي ولن يمتلكه الإنسان المصري خاصة، والعربي عامة إلا إذا تخللت حياته الثقافة العلمية، لأن هذه الثقافة العلمية التي تحدثنا عن ضرورة استنباتها وتنميتها في البيئة الاجتماعية المصرية وكذلك العربية، هي التي ستنقلها بالضرورة على حد تعبير أستاذنا د. زكي نجيب محمود "من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء". وإذا كان عماد هذه الثقافة العلمية هو البحث العلمي منهجاً ونتائج، فإن هذا البحث العلمي،وإتباع خطواته، وتمثل أسسه وآلياته هو ما سنخرج بواسطته "من دنيا اللغة إلى دنيا الأشياء"[33]. إن البحث العلمي هو وحده من سينقلنا بالضرورة من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء، إذ سيجعلنا نخرج "من حضارة اللفظ إلى حضارة الأداء" نخرج من "دنيا اللغة إلى دينا الأشياء" فالثقافة العلمية المنشودة تبدأ من أن نقتنع بأن وظيفة اللغة لا تقتصر على وصف الجمال في الأدب والفن، وإنما ينبغي - وهذا هو الأهم - أن تصف الأشياء ذاتها، وأن تتحدث عن كائنات العالم حديثاً علمياً يصف ويفسر ويقنن

---

(32) مصطفى النشار: في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي، ص122.

(33) مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، ص189.

الظواهر الطبيعية بغرض الاستفادة منها وتسخيرها لخدمة التقدم الإنساني[34].

يكمن العلاج إذن في الحرص على سد الفجوة بين الأفعال والأقوال، وتقليل المساحة التي يشغلها الكلام في حياتنا لتحل محلها مساحة الأفعال والانجازات. وشيوع مفردات الثقافة العلمية في كل جوانب حياتنا، وجعلها القائد والمسير لحركاتنا كفيل بتحقيق كل ذلك. لكن مثل هذه الثقافة لن تنتشر بين المصريين إلا لو جعلنا البحث العلمي الجاد هو نبراس حياتنا، والمجال الأبرز بين كل الأولويات لدينا. فنخصص له من الميزانيات والمخصصات المالية ما يناسب أهميته الفائقة، ونجعل اللغة العلمية الموضوعية اللغة السائدة في كافة أشكال الخطاب السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي المستخدم لدينا. فنتوقف عن استخدام اللغة الخطابية الغامضة التي لا يصدقها الواقع، ونتحول إلى مستخدمين للغة علمية مؤدية إلى وقائع مادية، ومعبرة عن حقائق محسوسة وملموسة.إن من شأن سيادة هذا النمط اللغوي الأدائي ليس فقط العلاج من الانفصام السائد لدينا بين الأقوال والأفعال، وإنما من شأنه أيضاً أن يعالج ما لدينا من أوجاع وعيوب أخرى انتشرت في المجتمع، وسببت الخلافات والمشاحنات بين أفراده مثل: خلط المفاهيم وعدم وضوحها في أذهان مستخدميها، ذلك الخلط الذي جعلنا نخلط الدين بالسياسة، وننظر إلى القرآن على أنه كتاب علمي[35].

تلك كانت رحلتنا في معمل النشار لتحليل وتشريح أوجاع الأمة المصرية المعاصرة. والواقع أن كتاب النشار الذي قمنا باستعراض أحد أجزائه صدرت الطبعة الأولى منه 2007م أي قبل قيام ثورة 25 يناير بأربع سنوات، رأينا فيه النشار وهو يدق أجراس الخطر منذراً- ببصيرة الحكيم

---

(34) مصطفى النشار: في فلسفة الثقافة، ص121.

(35) مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، ص190.

النافذة - النظام السياسي في مصر بأن البلاد تتجه - بسبب هذه الأوجاع - إلى الهاوية، وأن إجراءات عاجلة ينبغي اتخاذها لتدارك الأوضاع المتردية، ولم يكتف النشار بدق نواقيس الخطر لتستيقظ الأمة من غفوتها، ويفيق النظام من غفلته، بل وسارع إلى تقديم الحلول وطرق النجاة الكفيلة بسد هذه الهوة. لكن للأسف لن ينصت لنصحه أحد من القائمين على أمر هذه البلاد، ولم يمض وقت طويل حتى قامت ثورة يناير لتطالب بنفس المطالب التي نادي بها النشار من قبل ولكن دون جدوى.

المقال الصحفي عند المفكر مصطفى النشار

■ أ.د.محمد سعيد ذيدان*

فى تاريخ تعليم التفلسف بمصر والوطن العربي أسماء لا ينساها أحد "أسماء لها تاريخ"، حملت مشاعل التنوير على مدى سنوات طويلة.

ومن بين تلك الأسماء الكبيرة المفكر مصطفى النشار صاحب الإسهامات المتميزة في تعليم التفلسف.

وعلى الرغم من تعدد كتابات الدكتور النشار... دليل هذا كثرة مؤلفاته وبحوثه ومقالاته، إلا أننا - في حدود علمنا - لم نر أحداً تناوله كمرب قدم عدداً من الآراء والأفكار والنظرات التي مست بعض مفاهيم التربية وقضايا التعليم على وجه العموم، وتعليم التفلسف على وجه الخصوص.

لقيت مقالات د. النشار سوء حظ في مجال دراسات تعليم التفلسف، فلم تتوقف دراسة واحدة عند هذه المقالات بهدف تحليلها تحليلاً متعمقاً والاستفادة منها في تطوير تعليم التفلسف... لقد تجاهلت الدراسات الوقوف أمام مقالات الدكتور النشار الصحفية لأسباب لا أعلمها.

ونظراً لأن د. النشار ومقالاته نسيج واحد لا يقبل التجزئة... كان لابد من التعرض لسيرته الذاتية - في صورة برقيات سريعة وبأسلوب أجزت

* أستاذ المناهج وطرق تدريس الفلسفة... كلية التربية... جامعة حلوان.

فأسهبت - قبل الدخول في عالم مقالاته الصحفية ؛ تمهيداً لتحليل بعض هذه المقالات... وبالتالي نود أن نقف أمام محطاتها بدءاً من نقطة البداية وصولاً إلى محطة النهاية، ونستعرض في النقاط التالية:

* د. مصطفى النشار من مواليد طنطا محافظة الغربية في 30 من سبتمبر 1953م.

* تخرج في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة بتقدير عام ممتاز، ذلك التقدير الذي لم يحصل عليه في تاريخ هذا القسم العريق سوى ثلاثة أولهم الأستاذ الكبير / أنيس منصور عام 1947م والدكتورة / أميرة مطر ثانيهم عام 1952م والدكتور / مصطفى النشار ثالثهم عام 1975م.

* يعد من صفوة رواد تعليم التفلسف في مصر والوطن العربي، وعلى يديه درست أجيال من الطلاب الفلسفة.

تدرج في سلك التدريس الجامعي من وظيفة أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة. ثم عميداً لكلية التربية ببنى سويف فرع جامعة القاهرة، ثم عميداً لكلية رياض الأطفال جامعة القاهرة، ثم أستاذاً متفرغاً بكلية الاداب جامعة القاهرة...

* استطاع د. النشار - بدأب وإصرار - أن يقدم جهداً لافتاً للأنظار طوال أربعة عقود في حقل التعليم، فكانت له إسهاماته في تطوير التعليم.

* ومن هذا المنطلق، كتب د. النشار عشرات الدراسات والبحوث المنشورة... آخرها في مجلة عالم الفكر (المجلد 43... أكتوبر - ديسمبر 2014م) بعنوان : فن السيرة في الفكر اليوناني.

ولقد أثرى د. النشار المكتبة العربية بؤلفاته الخالدة التي لا تنسى (بلغت أكثر من (50) خمسين كتاباً) منها على سبيل المثال : العلاج بالفلسفة... الذي يتضمن بحوثاً ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، ويؤكد فيه على أن الفلسفة هي طريقنا للعلاج الشافى من كل

الأمراض التي يعانى منها مجتمعنا وكتاب الأورجانون العربي للمستقبل. والذي يصفه التلميذ النجيب د. محمد ممدوح بقوله : "إن كتاب الأورجانون العربي للمستقبل يحمل بين دفتيه الأزمة والحلول ؛ فهو يقدم تشخيصاً رائعاً لجوهر المرض الذي تفشى في الجسد العربي، ثم يصف الدواء الناجع لتلك الأمراض المزمنة، في لفتة كريمة من مؤلفه لنشر ثقافة الأمة الواحدة الواعدة، ولاستعادة ماض تليد قد تأخرت بوادر ثماره، وعصفت به المحن، ويسألونك متى هو، قل عسى أن يكون قريباً"[1].

وهو أحد مؤلفى الكتاب المدرسى مبادئ التفكير الفلسفي والعلمى للصف الأول الثانوى 2013/ 2014، والكتاب المدرسى للفلسفة والمنطق للصف الثاني الثانوى 2014/ 2015م... كما شارك في تأليف كتب مدرسية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

* يُعد د. النشار من فرسان القلم في مصر، وقد وجه جهده - إلى جانب التدريس والبحث والتأليف - للكتابة على صفحات الجرائد والمجلات في مختلف قضايا التعليم بصفة خاصة وقضايا أخرى سياسية وثقافية بصفة عامة... له أكثر من (100) مقال في شئون التربية والتعليم والتثقيف والفكر الفلسفي، نشرتها له أمهات الصحف والمجلات المصرية والعربية.

إن د. النشار يملك موهبة الكتابة الصحيفة والجرأة في تناول الحدث بوعى أدبى ولغة راقية، ولذلك اهتم - بعمق - بالشأن العام، وله في القضايا الوطنية رأى ووجهات نظر يعبر عنها بقدر ما يسعه الجهد...

لقد اهتم د. النشار اهتماماً كبيراً بقضية التعليم عامة، بصفتها مسألة اجتماعية وقضية ثقافية كبرى تهم كل مواطن على أرض هذا المجتمع، وتعليم التفلسف بصفة خاصة، بحكم تخصصه الدقيق.

(1) خارطة الطريق للمستقبل العربي، د.محمد ممدوح، مقال منشور بجريدة الوفد 27 ديسمبر 2014م.

إن سيرة د. النشار الذاتية تحتاج إلى ضعف حجم هذه الدراسة نفسها ؛ كي أوفيها حقها... ولكنى اكتفيت هنا بعرض الجوانب التي اعتقدت أنها تمثل المحطات المهمة في حياته، دون تجميل لمواقفه أو أفكاره، مستعيناً في ذلك بشكل اللغة التلغرافية.

ولكم يشرفنى ويسعدنى في ختام هذه السيرة أن أقدم شهادة الابن الوفى د. محمد ممدوح - بصفتهً تلميذاً نجيباً من تلاميذ د. النشار - التي قدمها في جريدة الوفد بمقاله الأسبوعى تحت عنوان : "النشار" رائداً للتنوير"، هذه الشهادة تقول بكلمات مختصرة يمكن أن يفسدها أي إسهاب أو إطناب : "ولم يتوقف الدكتور النشار يوماً ما، فلا تمر سوى برهة قليلة ونجده يخرج علينا بمقال ثورى، أو بكتاب فكرى، أو ببحث فلسفي، ليدلل بعمق أن التنوير صنيعة العقل، وأن الوطن العربي لم يعدم عقل وإخلاص مفكريه، وليظل اسم الدكتور النشار محفوراً في قلوب الفلاسفة والمثقفين كأحد أبرز رواد التنوير في مصر، ولعل نداءاته المتكررة في فلسفة التقدم وتحديث مصر، وفي فلسفة التعليم تجد لها آذاناً صاغية يوماً ما، ولعله يكون قريباً، فالأمل كله في الله، وكان ربك قديراً"(2).

والمقال الصحفي أنواع مختلفة، أخذت تتطور حتى صار كل منها يشكل فناً صحفياً مستقلاً بذاته، وهى :

1 - المقال الافتتاحي. 2 - العمود الصحفي. 3 - المقال النقدي.

4 - المقال التحليلي.

وإذا كان الجانب الأكبر من المقالات الصحيفة يعبر عن سياسة الصحيفة كما هو الشأن في المقال الافتتاحى، أو يعبر عن آراء كبار كتابها كما هو الشأن في العمود الصحفي أو المقال التحليلي... إلا أن هناك

(2) النشار رائداً للتنوير، د.محمد ممدوح عبد المجيد، مقال منشور بجريدة الوفد المصرية، 25/ 10/ 2014.

جانب آخر من المقالات الصحفية قد يعبر عن رأى الكُتاب والمفكرين الذين لا يعملون في الصحيفة، ولا يشترط أن يكتب هؤلاء بما يؤيد سياسة الصحيفة، بل كثيراً ما تنشر لهم الصحف مقالات تخالف سياستها، وذلك عملاً بحرية الرأي وخاصة في المجتمعات الديمقراطية "وهذا ما ينطبق على مقالات د. مصطفى النشار".

لقد آمن د. النشار - دائماً - أن النقد رسالة، فأجاد كتابة المقال النقدى الساخر بطريقة أسميها "صنعة اللطافة" وأولاه عنايته ؛ لأنه يبث في المجتمع رؤى وأفكاراً حكيمة تدعم الإيجابيات وتنتقد السلبيات من خلال صورة قلمية ساخرة، وكان ثمرة ذلك مجموعة من المقالات الصحفية المثيرة التي تتسم بشمول النظرة، وعمق التحليل، وتأصيل القضايا.

وبعد مطالعة متأنية لمقالاته الصحفية تبين - من خلال دراسة العينات التي انتخبناها - أنها طرحت قضايا فلسفية واجتماعية. طرحت كل هذا في عمق ووضوح ؛ من أجل تعميق وعينا بجوهر الحياة... ولو ألقينا إطلالة سريعة على تلك المقالات لتبين لنا صدق ما نقول.

إن مقالات د. النشار ترتبط بالأحداث الجارية والمشكلات الاجتماعية، وهي مشكلات فلسفية في المقام الأول. يقول محمد زيدان : "التفكير الفلسفي إذن لا يعلمنا كيف نفكر فحسب، بل أيضاً كيف نحيا، وبذلك لم تعد الفلسفة تحليقاً في مجردات، بل مواجهة لقضايا ومشكلات تقابل الطلاب في الحياة الاجتماعية"[(3)].

إن مقالات د. مصطفى النشار مثيرة، فهى مقالات فلسفية في المقام الأول، ومن ثم فإنها تستحق الوقوف عندها، واستخلاص الدلالات والأبعاد التي تنطوى عليها في مجال تعليم التفلسف.

---

(3) د. محمد زيدان، التفكير الفلسفي دراسة تربوية سفير للإعلام والنشر القاهرة -ط2، 2001، ص21.

والآن... يحين موعدنا مع السؤال المهم : كيف عمل د. النشار على تقريب هذه القضايا من القارئ، وكيف تعامل معه، وما أهم وسائل التأثير التي اتخدها مطية لتحقيق هدفه؟

من القراءة التحليلية الفاحصة لمقالات د. النشار الصحفية، يتضح أن استراتيجية الخطاب فيها، تتمثل في التساؤل وإثارة المشكلات.

إن طرح التساؤلات وإثارة المشكلات - وهو أسلوب مهم في تعليم التفلسف - من أهم ما يميز مقالات د. النشار الصحفية... إنها مهارة طرح الأسئلة والميل إلى حل المشكلة، وهي نقطة البدء في العصف الذهنى، والكشف عن الغامض والتنبيه إلى المتناقضات.

لقد حاول د. النشار بأسلوبه الساخر نقد الواقع المعيش في كافة مقالاته الصحيفة، سواء كان ذلك بطريق مباشر أو غير مباشر... وهذا ما يجعلنا نؤكد أن د. النشار يجيد استخدام منهج سقراط الشهير (التهكم والتوليد)..

إن مقالات د. النشار الصحفية تتميز بالحوار السقراطي ؛ فلقد قضى أربعين سنة في تعليم الفلسفة، والتعليم عنده في معظمه حوار سقراطي.

ومن المعلوم أن السؤال هو جوهر الفلسفة، وتظل المجتمعات بخير طالما بقيت متمسكة بالسؤال. وأفضل المقالات هي التي تجمع بين الأسئلة المفتوحة والأسئلة المغلقة... وهو ما تجسده مقالات د. النشار الصحفية.

إن ثقافة التساؤل الواعى المستنير التي تقوم على أعمدة الحكمة المغيبة : لماذا؟ ومتى ؟ وأين ؟ وكيف؟ سمة مميزة لمقالات د. النشار الصحفية ؛ فغالبية هذه المقالات تنتهى بعلامة استفهام يعقبها علامة تعجب (؟!).

إن عنوان المقال - أي مقال - من القوة والدلالة والإثارة والتشويق... تأمل بعضاً من هذه العناوين، مثل :

* الفلسفة وتهميش العقل المصرى. * ولكم في الحوار... حياة!

* الفوضى الأخلاقية. * علموا أبناءنا التفكير !

* الفلسفة... وقضايا الحياة المعاصرة.

* مرة أخرى... تهميش الفلسفة... واغتيال العقل المصرى.

* تطوير التعليم والأسئلة الحائرة.

* مغزى الاحتفال باليوم العالمى للفلسفة.

* ثقافة التقدم والمشروع القومى المصرى. * العلاج بالفلسفة.

* التفكير الحر وصناعة التقدم. * نحو إعادة بناء فكرنا التربوى.

* الإنسان هو ما يفعل. * هيا... نتعلم التفكير !

* أنيس منصور... والفلسفة. * القرآن الكريم... وتحديثُ الخطابِ الدينيِّ.

وفيما يلى عرض وتحليل للمقال الأخير المنشور في مجلة العربي الكويتى[(4)]:

وهو من أمتع المقالات التي كتبها أستاذنا الكبير... انظر إلى عنوان المقال الذي يجسد قضية ما زالت نابضة بالحياة إلى يومنا هذا.

وكان على مفكرنا الكبير أن يبدأ المقال في صراحة واضحة بهذا التساؤل الحرج المحرج الذي يلح على كل مؤمن مخلص وهو : متى وكيف يفيق المسلمون ويعودون إلى رشدهم وإلى صحيح دينهم، دين العقل والموعظة الحسنة والحوار بالتى هي أحسن، دين الاعتصام والوحدة وليس دين التناحر والفرقة؟!

والآن... فلننصت إلى هذا الناقد العقلانى لنسمع ماذا يقول إجابة عن

---

(4) د. مصطفى النشار، القرآن الكريم وتحديث الخطاب الديني، مقال منشور بمجلة العربي الكويتى، عدد 675، فبراير 2015م، ص14.

هذا السؤال؟ " في اعتقادى أن خير إجابة عن السؤال تكمن في قول الإمام محمد عبده: "إن القرآن هو الدوحة والأصل الذي يرجع إليه، وهو الذي لابد أن يرتفع فوق كل خلاف". ولما كان اختلاف المجتهدين أصلاً من أصول الإسلام، فقد قال الإمام: "إنهم لو اجتمعوا وتناصفوا لتفوَّقوا وما اختلفوا"...

ونمضى معه إلى قضية أخرى يرتِّبها على ما قد أسلفه، ألا وهي قضية دخول غير المختصين مجال الدعوة والتفسير، فيقول: "والحقيقة أن الخلافات والاختلافات بين المسلمين الآن قد خرجت عن الصور المشروعة (التى حصرها محمد عبد الله بن محمد البطليوسى الأندلسى في ثمانية أوجه)، وفي اعتقادى الشخصى أن كثرة الاختلافات والخلافات إنما ترتبت على دخول غير المختصين مجال الدعوة والتفسير"[5].

ومهما يكن من أمر، فإن د. النشار بعد أن تعرض لواقع العالم العربي والإسلامى بالنقد، ينتقل إلى جوهر موضوعه... حيث يقول: "ولو التزم المسلمون بالشروط القرآنية للمجددين الموكل إليهم الإفتاء والتفسير لما وجدنا أنفسنا أمام كل هذه الشيع والفرق المتناحرة من التيارات الإسلامية والجماعات الإسلامية التي تتراوح بين الاعتدال والتطرف إلى حد كاد يضيع معه الإسلام الصحيح. وهذه الشروط حددتها في اعتقادي آيتان هما:

﴿وجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجدة 24)

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وإِيتَاء الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء73)

وهذه الشروط السبعة المنبثقة من الآيتين الكريمتين تدور حول أمرين اثنين ينبغي أن يتوافرا فيمن يتعرض لأمر الدعوة والتفسير، أولهما: العلم

(5) د. مصطفى النشار، المرجع السابق، ص14.

الدقيق واليقين بآيات القرآن وأحاديث النبى (ﷺ)، والثاني : أن يكون قدوة في القول والفعل، وألا تنفصل لديه الدعوة إلى الله عن التمسك بأركان الدين وفعل الخيرات، وأن تكون كل حركة في حياته لوجه الله وليس لوجه أي شيء دينوى (شهرة كان أو منصباً، أو غير ذلك)[6].

ثم يمضى د. النشار شارحاً بأسلوب ساخر لاذع غياب اللغة السوية للخطاب الديني المعاصر، فيقول : "لقد افتقد الخطاب الديني المعاصر اللغة السوية للخطاب، وجنح إلى لغة صراعية تنافسية بين جماعات وتيارات الإسلام السياسي المعاصر، وغاب صوت العقل والحكمة والدعوة إلى الله والدين بالموعظة الحسنة"[7].

ويختم المقال بما يريد الكاتب أن يفتح عين القارئ عليه وهو تحديث الخطاب الديني... كيف؟ فيقول : "ولذا أرى أن إصلاح وتحديث هذه الخطاب وتطويره ينبغي أن يقوم على أسس خمسة هى:

1 - العودة إلى الاستناد إلى صحيح الدين (القرآن والسنة).
2 - مراعاة التدرج في الخطاب الديني بحيث يكون موافقاً للمخاطب.
3 - الحرص على عقلانية الخطاب الديني... وإبراز القضايا المتجددة والتعبير عنها على أساس من صحيح الدين.
4 - نبذ التعصب والتسامح مع أصحاب الآراء والمعتقدات الأخرى.
5 - استشراف المستقبل كضرورة من ضرورات تطوير الحاضر، لنعمل من خلالها على نشر الدعوة الإسلامية[8].

أما بعد... أظن أن هذا النموذج كاف ليرسم لنا صورة عن مقالات د. النشار... على أي شيء تدور، وبأى درجة من العمق، وما الذي كان يستوقف انتباهه ويثير اهتمامه... وواضح مما قدمناه مدى الارتباط الوثيق

---

(6) نفسه ص15.
(7) د. مصطفى النشار، المرجع السابق ص15.
(8) نفسه ص16.

بين هذه المقالات وتعليم التفلسف... وصدق من قال : "إذا جنى التفلسف (بماذا أفكر وكيف أعيش) ظهر التخلف، وإذا غل التفكير انطلقت عصابات التكفير "[9].

إن هذه المقالات تنم عن نشاط عقلى مذهل وجاد، وبها من الثراء ما يؤدى إلى تطوير تعليم التفلسف شكلاً ومضموناً... وتعليم التفلسف ومقالات د. النشار الصحيفة بمثابة وجهان لعملة واحدة.

ومتى وضح ذلك واستبان، يصح السؤال المحورى والمهم هنا : لماذ لا تكن ثقافة المقالات الصحيفة... مدخلاً لتعليم التفلسف لدى الأبناء ؟! وهل آن لنا معشر المشتغلين بتعليم التفلسف أن نوجه أنظارنا إلى هذه المقالات؟!!

إن مقالات د. النشار الصحفية في حاجة إلى حركة كشف جادة، تزيل ركام النسيان عن كنوزها المتجددة، وهذه دعوة مخلصة... لإحياء هذه الكنوز من جديد ؟!! فهل من مجيب، سؤال بانتظار الإجابة.

(9) انظر كتابنا، الفلسفة والحياة اليومية ص9.

المفكر مصطفى النشار
والفكر الفلسفي المصرى

■ د. عبير عبد الغفار*

تنوعت كتابات الدكتور مصطفى النشار ما بين الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي وفلسفة التاريخ والثقافة وحقوق الإنسان والعولمة... إلخ. ولقد نال الفكر المصرى الكثير من دراسات د. مصطفى النشار، فلقد كتب، نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة "دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية 1992، الخطاب السياسي في مصر القديمة 1998، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين 2002، أعلام التراث الفلسفي المصرى على بن رضوان وفلسفته النقدية 2003، زكي نجيب محمود والحوار الأخير 2003، ذو النون المصرى 2006، ثقافة التقدم وتحديث مصر 2004، الفكر الفلسفي في مصر القديمة 2004. وتعود كل هذه الكتابات تعبر عن الفكر المصرى إلى عدة أسباب :-

1 - أنه عاشق لمصر ولتراثها الفكرى منذ فجر التاريخ الإنساني الذي صنعه الإنسان المصرى الأول وحتى الآن.

2 - أن التراث المصرى يزخر بأعلام كثر في التصوف والطب والصيدلة... إلخ ولابد من تقديم هؤلاء الأعلام وفكرهم وتراثهم ونفض الغبار عنهم وليعرفهم الأجيال الجديدة في مصر والعالم.

* أستاذ مساعد الفلسفة... جامعة بنى سويف...

3 - كان سبباً لهذا الاهتمام بالتراث الفلسفي المصرى، لأنه حتى الآن يعود الأهتمام الآكبر في ذلك للعلماء والباحثين الغربيين وكان لابد أن يكون للمصريين أنفسهم هذا الدور، لأن اهتمام الآخرين بالرغم من أنه يتمييز بالجدة والجهد العلمى ليس خال من الأغراض السياسية أو الإيدلوجية أو الدعائية.

4 - نفض هذا الغبار عن تراثنا الفلسفي المصرى، يكون الزاد الحقيقى لمجابهة تحديات الحاضر والمستقبل، ويكون دافعا للإبداع والتجديد ضد الغزوالثقافي الغربى.

وفي سلسلة أعلام التراث الفلسفي المصرى، قدم د. النشار ثلاثة نماذج من مراحل تاريخية مختلفة من القرن التاسع الميلادى تقريبا حتى القرن العشرين الميلادى.و في النماذج الثلاثة التي قدمها د. مصطفى النشار، قسم الكتاب/ البحث إلى فصلين. في الفصل الأول فيه يقدم دراسة تحليلية عن الفيلسوف موضوع البحث حياته وميلاده وتعليمه ونشأته وثقافته... وأ فكاره الفلسفية. ويتضمن الفصل الثاني نصوصًا مختارة من أعمال الفيلسوف. باستثناء كتاب زكى نجيب محمود فكان الفصل الأول حديث زكى نجيب نفسه عن تعليمه وثقافته وعصره الذي عاش فيه. والفصل الثاني حوار زكى نجيب محمود مع الأساتذة حسن حنفي، مراد وهبه، أبو الوفا التفتازانى، قدرية إسماعيل، عبدالفتاح السيد، وفاء إبراهيم...

د. مصطفى النشار وعلى بن رضوان :-

قدم د.النشار في هذ البحث على بن رضوان كصاحب فلسفة نقدية وكأنه "أي على بن رضوان" سبق كانط في استخدام الفلسفة النقدية. فبعد أن قدم لمرحلتى النشأة والتلمذة، ومرحلة الأستاذية، قدم لمؤلفات بن رضوان وبيّن طابعها النقدى وبيّن كيف أن كتابات بن رضوان تحمل مضمونا جدليا في المقام الأول. وكانت تتعلق بمشكلات فلسفية متعددة تكاد تغطى كافة مجالات الفلسفة المعروفة حتى عصره، فهناك معالجة لموضوعات المنطق وفلسفة الطبيعة والوجود وموضوعات إلهية ودينية ونفسية وأخلاقية وسياسية.

وكان أغلب مؤلفات بن رضوان كما لاحظ د.النشار أغلبها حوارات وردود ومجادلات مع أشخاص فلاسفة وعلماء بعينهم سواء من القدامى أو من المعاصرين، فلقد اهتم بفكر كل من عبدالله بن الطيب،و فيثاغورث وإفرائيم وابن زرعة وأرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس وأبو زكريا يهودا بن سعادة وابن بطلان وأفلاطون والرازى وفورفريوس وأبو سليمان بن بابشاذ.و كان الهاجس النقدى هو الغالب على فلسفة ابن رضوان وكان منهجه الجدلى هو السائد في مؤلفاته.

ثم وضح د. النشار الأسس المنطقية والمعرفية لمنهج ابن رضوان النقدى الجدلى. حيث بيّن أنه من تلاميذ ارسطو المخلصيين في المنطق والفلسفة وكذلك كان تلميذا لكل من أبقراط وجالينوس في الطب. وأظهر إعجابه بمنهج أرسطو العقلى النقدى، ولقد استعمل مبادىء المنطق في الجدل الفلسفي والحوار العلمى في معالجة كل القضايا والمشكلات المعروضة للبحث.

ولقد أوضح د. مصطفى أن ابن رضوان كان مجدداً في كتاباته المنطقية ويتضح ذلك في النقاط التالية :-

1- أنه اعتبر المنطق آله للعلوم وأن استعمال آليات المنطق من تعريف وقياس إلخ ضرورة في مختلف العلوم والصنائع.

2 - إن إدراكه لهذا الغرض المهم من أغراض المنطق جعله يعرض لقضايا المنطق بشكل مبسط سهل التحصيل وجدد في استخدام الامثلة من خلال الواقع العلمى والعملى الذي عاش واستفاد منه.

3 - أن وعى ابن رضوان بالغرض العملى من الكتابة في المنطق جعله لا يلتزم في بعض الأحيان بترتيب أرسطو للأفكار أو بعرضه للقضايا،وذلك نظراً لأنه يتوخى دائما التركيز على المستعمل في الصنائع والعلوم وليس الشرح النظرى لقضايا علم المنطق.

ولقد استند ابن رضوان في مجادلاته ليس على المنطق الأرسطى فقط

بل أيضا على تحليل بقوى الإنسان المعرفية. وقد تابع أرسطو في التمييز بين الظن والعلم. ولقد حدد ابن رضوان في إطار تلك التمييزات المنطقية بين حدود العلم والظن والرأي والفكر... إلخ، حدد دور الحواس في الاستقراء ودور العقل في الحصول على القضايا التعارفة وميز من أنواع المخاطبات خمسا (البرهانية،جدلية، سوفسطائية، اقناعية، شعرية). ولقد تحدث عنها، ولكن توقف د. النشار مع المخاطبة الجدلية لأنها تبرز نزعته النقدية حيث رأى أن ابن رضوان استخدمها كثيرا مع خصومه ومعاصريه. وقد حدد ابن رضوان في أربعة أوجه :

أحدها: أن يصير لنا صناعة يمكننا بها بأيسر وأسهل ما يكن أن نحتج فيما نقصد للحجة فيه بالأقاويل الصادقة.

الثاني : أن نخاطب كل واحد بالآراء التي يرى أنها صادقة عنده لننقله بما يعترف هو بصدقه إلى الصواب.

الثالث: أنه إذا تشككنا في أي النقيضين هو الصادق سهل علينا معرفة أيهما هو الحق.

الرابع: إثبات مصادرة كل صناعة بالآراء الذائعة الصدق.

ولقد برع ابن رضوان في الاستفادة من معرفته بأصول الجدل ومنافعه في مجادلته لابن بطلان.

ثم انتقل د.مصطفى النشار لإيضاح نرعة ابن رضوان النقدية في مجال الأخلاق. وأوضح أن فلسفة الأخلاق تدور حول البحث عن سبل السعادة الإنسانية وجوهر هذه السعادة، ولقد اتفق مع فلاسفة اليونان الكبار على التوحيد بين الفضيلة والسعادة، وأن كان قد حدث بعض الأختلاف بينهم في التفاصيل تبعا لمنطق مذهب كل واحد منهم. ولقد أجمل د.مصطفى المبادىء الاخلاقية التي كان يؤمن بها ابن رضوان وتمسك بها وهى :-

1 - التزام الحد الوسط بين التبذير والتقتير على الطريقة الآرسطية.

2 - فضيلة التأمل والمعرفة النظرية "عبر القراءة وتأمل ملكوت السموات

والأرض " وهي الفضيلة النظرية فضيلة الفلاسفة بالتعبير الآفلاطونى والآرسطى.

3 - فضيلة الصمت وكف اللسان عن معايب الناس وهي فضيلة مصرية أصيلة ورثوها المصريين عن جدهم بتاح حوتب

4 - التزام الحد الوسط في الكلام، فلا كلام إلا وقتما ينبغي مع تجنب مثالب الآراء وحب الغلبة.

5 - الشجاعة في مواجهة أفدح الأمور، فهو حينما يواجه أي أمر فادح يواجهه بما يوجب التعقل من غير جبن ولا تهور. هذا تعريف أرسطو للشجاعة.

6 - الأخذ بفضيلة محاسبة الذات ؛ فهو يتفقد في خلوته ما كان من أمر أفعاله وانفعالاته في أثناء يومه، فيسر لما كان جميلا خيرا منها ويعاهد نفسه على ألا يعود إلى القبيح منها مرة أخرى.

7 - الإيمان بالله تعالى وتمجيده وعبادته.

فهو فيلسوف كما يرى د.النشار يوفق في فلسفته الأخلاقية العملية اليومية بين مقتضى العقل والتأمل والمعرفة الفلسفية التي صرح بأنها في معظمها مأخوذة من مقالة التدبر لأرسطو،وبين إيمانه بالله، وما يقتضيه هذا من التحلى بالفضائل الدينية من الزهد في مطالب الحياة الدنيوية والاقتصار منها على ما هو ضرورى إلى التقرب إلى الأهل والأخوان والجيران بمساعدتهم وتقديم العون لهم في كل الأحوال.

وقد عبر ابن رضوان في مقالته" فى التطرق بالطب إلى السعادة " خير تعبير عن كل هذه المبادىء الأخلاقية موضحا مصادره اليونانية التي استند إليها في تأكيد كل ما ذهب إليه.

وفي ضوء حياة ابن رضوان وتمثله للقيم الأخلاقية العملية، وفي ضوء اعتناقه للمفهوم الارسطى للسعادة والفضيلة حدد الخصال التي ينبغي أن تتوافر في أي طبيب في سبع خصال هى :-

1 - أن يكون تام الخلق صحيح الأعضاء حسن الذكاء جيد الرواية عاقلا ذكورا خير الطبع.

2 - أن يكون حسن الملبس طيب الرائحة نظيف البدن والثوب.

3 - أن يكون كتوما لأسرار المرضى لا يبوح بشيء من أمراضهم.

4 - أن تكون رغبته في إبراء المرضى أكثر من رغبته فيما يلتمسه من الأجرة ورغبته في علاج الفقراء أكثر من رغبته في علاج الاغنياء.

5 - أن يكون حريصا على التعلم والمبالغة في منافع الناس.

6 - أن يكون سليم القلب عفيف النظر صادق اللهجة.

7 - أن يكون مأمونا ثقة عللا الارواح والأموال.

وقد اتخذ من هذه القيم والمبادىء الأخلاقية سواء على المستوى النظرى أو العملى سنده ومعياره الذي يقيم به أخلاق أطباء عصره، وقد جاءت انتقاداته الحادة لهم نتيجة عدم تمسكهم بهذه الأخلاق الفاضلة ونتيجة جهلهم بما ينبغي على الطبيب الفاضل من التزام بالمبادىء الدينية والاخلاقية الرفيعة. ولقد تحدث عن خمس وعشرين حيلة كلية ينبغي على الطبيب معرفتها حتى يمكنه حفظ صحة مرضاه وعلاج أمراضهم.

ثم تتطرق د. النشار للحديث عن نزعة ابن رضوان النقدية في فلسفة البيئة، "وهنا نقول الحديث عن فلسفة البيئة" ذلك الفرع الجديد في الفلسفة المعاصرة فلقد تحدث فيه ابن رضوان الحادى عشر الميلادى.

اهتم ابن رضوان بتحليل البيئة وتأثيرها في الكائنات الحية كالإنسان والحيوان والنبات. وقد قدم كتابا رائدا في هذا الاتجاه، حيث كان من بين الرسائل الابقراطية "رسالة في الاهوية والمياة والاماكن" وهي تعتبر بلا ريب أول رسالة في علم المناخ الطبى حيث وصف فيها أثر طبيعة الأرض والمناخ في الصحة والأخلاق. وتعتبر ريادته كما يرى د. النشار أنه لأول مرة يدرس طبيعة المكان بعناصره البيئية في الإنسان، وقد جاءت الدراسة في ذلك الكتاب مطبقة على أرض مصر.

وبعد أن حدد ابن رضوان الإطار العام للعلاقة بين عناصر البيئة وبين حياة الانسان والكائنات الحية الأخرى في أرض مصر، بدأ في الاقتصار على دراسة تأثير ذلك في صحة الإنسان المصرى وأخلاقة بموضوعية قد يبدو منها لأول وهلة أنه ينتقد المزاج المصري وأخلاق الإنسان المصري كما تصور بعض الدراسين، لكن الحقيقة أن دراساته هنا يغلب عليها الطابع العلمي الموضوعي، فهو يحلل الأسباب ويرصد النتائج من منظور علمي تجريبي وليس من منظور فلسفي - نقدي! فقد بدأ ابن رضوان بتحديد العناصر الستة المختصة بالصحة والمرض عموما في أرض مصر خصوصا وهي:

1 - الهواء المحيط بأبدان الناس.

2 - ما يؤكل ومايشرب.

3 - الحركة والسكون.

4 - النوم واليقظة.

5 - الاحتقان والاستفراغ.

6 - الأحداث النفسانية.

وبعد الاستقراء لما هو كائن في مصر من هذه العناصر التي اعتبرها أسبابا للصحة والمرض، توصل إلى النتيجة أن الغالب على أهل مصر الأغذية الردئية وليست تغيير مزاجهم مادامت جارية على العادة،و هذا ما يؤكد أمرهم في السخافة وسرعة الوقوع في الأمراض، وأيضا فأهل الريف أكثر حركة ورياضة من أهل المدن وكذلك أصح أبدانا لأن الرياضة تقوى أبدانهم. وأخلاق المصريين عند ابن رضوان متشابهة باعتبار أنها تابعة لمزاج أبدانهم، ولما كانت أبدانهم سخيفة سريعة التغير قليلة الصبر والجلد فإن أخلاقهم عنده يغلب عليها الاستحالة والتنقل من شيء إلى شيء!!

وانتهى د. النشار بطرح سؤال على دراسى أخلاق المعاصريين هل

أخلاق المصريين عموما بهذا السوء وعلى هذا النحو من التبدل والتغير الذي تحدث عنه ابن رضوان. في ظل الظروف الأخيرة التي مرت بها مصر بعد ثورتى 25 يناير و30 يونيو ظهرت أخلاق شاذة ومرفوضة من المصريين وهذا ربما يجعلنا نقول إن ما قاله ابن رضوان صحيحاً.

وفى النهاية رأى ابن رضوان كما رأى ارسطو قبله أن الأخلاق مكتسبة وعلى المعلمين أن يقوموا بدورهم في إصلاح النفوس ورأى أن شرور المصريين ضعيفة وبسيطة ويمكن عالجها. وطرح د.النشار سؤالا عن طبيعة الأخلاق الإنسانية، وهل هي تابعة بالفعل لاختلاف البيئات والأماكن والأزمنة إلخ؟ أم أنها ينبغي أن تستند على الطبيعة الثابتة للإنسان بما هو كائن عاقل قادر على التجاوز عن المطالب الدنيئة للنفس الشهوانية المرتبطة ببيئة مكانية معينة وبزمان معين تعيش فيه؟ وهذا التساؤل كما قال د.النشار لم يُطرح على ذهن ابن رضوان،وذلك لأنه التزم في دراساته بحدود المنهج العلمى الوصفى - الاستقرائى،و لم ينتقل منه رغم قدراته الجدلية والنقدية الفائقة - إلى تلك النظرة المجرة - الفلسفية المجاوزة للواقع ولحدود المكان والزمان. فابن رضوان كان عالما مجتهدا في تحصيل العلوم والاستفادة منها لكنه لم يصل قط إلى مرتبة الفيلسوف القادر على الابدع الذي يتجاوز حدود الزمان والمكان.

هذا هو ابن رضوان كما قدمه الاستاذ الدكتور مصطفى النشار مستخدماً في تقديمه له كل إمكانياته المنهجية حيث استخدم د.النشار المنهج التحليلي في تقديم أفكار ابن رضوان والمنهج المقارن لمقارنة أفكاره مع الفلاسفة الذين استفاد منهم كأرسطو وجالينوس وغيرهم.و المنهج النقدى حسبما اقتضى البحث ذلك. وكذلك تجلت ثقافة د. النشار الواسعة في الفلسفة في العرض والمقارنة. كما كشف النقاب عن أنماط من الفلسفة وُجدت عند ابن رضوان والفلاسفة اليونان قبل الفلسفة المعاصرة كفلسفة البيئة.لقد كشف د.مصطفى النشار عن كنوز في الثقافة المصرية وقدمها للباحثين لعلهم يستفدوا منها ويسيروا على نهجه في البحث في الثقافة المصرية أثابه الله سبحانه وتعالى وجزاه خير الجزاء.

النزعة النقدية في فلسفة النشار

■ دكتور أيمن عبد الله شندى*

مقدمة :

اهتم الإنسان منذ وجوده في الحياة بالبحث والتنقيب عما يدور حوله؛ كي يفهم ويعى ويدرك مبادئ هذا الوجود. ثم انتقل إلى مرحلة أعمق وهي البحث في ذاته؛ ليتعرف على مكونات ودعائم ومفاهيم بل ومفاتيح كنه هذه الذات البشرية التي أُعطى لها القدرة على المعرفة من خلال ما تملكته من أدوات معرفية خارجية وداخلية.

لكن لم يكن يتحقق له ذلك إذا لم يكن لديه يقظة فكرية، ووعى وإدراك عقلى، ودهشة معرفية يحاول من خلالها أن ينتقل من البحث فيما يبدو للبحث فيما لا يبدو.

بهذا تمتع الإنسان بنزعة نقدية نحو كشف الحقيقة مدفوعاً بميل ميتافيزيقى نحو التغلب والهيمنة على عقبات وجوده الأسمى إلى سماء صافية من المفاهيم التي لا يشوبها كون Generation أو فساد Corruption، آملاً بذلك تحقق حلمه في وجوده ؛ لذا كان لزاماً عليه أن يتمتع بفحص

* مدرس الفلسفة اليونانية... جامعة جنوب الوادى... كلية الآداب بقنا...

وتفنيد كل ما يعترض آلياته، كي يخلص إلى رسم الطريق الأمثل وتشييده نحو سماء عالم أفضل واقعى وليس ترنسندنتالى Transcendental .

من هذا المنطلق اعتبر النقد Criticism مرحلة هامة بل وضرورية من ضرورات آليات مَنْ يحاول تقديم رؤية جديدة على أسس راسخة لا يعتريها شك، من أجل بناء معرفى سليم مستنداً إلى الاهتمام بالرجوع إلى أصول بحثه وتحديد هدفه وبيان مشكلاته، ولم يتوقف عند المشكلة وأسبابها، بل يقدم حلولاً واعية وراقية عقلياً لها؛ للنهوض بذاته والمجتمع على السواء.

من هذا المبدأ وجدت من خلال استجلاء الفلسفة المصرية المعاصرة شخصية جديرة بالبحث، ليس لأنها تعمل في مجال الفلسفة اليونانية، بل لأننى وجدت فيها التفاؤل نحو العقل الفلسفي المستنير الذي لم يقف عند حدود الماضي أو الوسيط أو الحديث والمعاصر من الفكر الفلسفي المحكم بنظريات ومذاهب فلسفية وأنساق فكرية، بل يحلق برؤيته الخاصة وعقليته المتفتحة، ومرونته الفكرية، وأصوليته البحثية، وغزارته المعرفية، وقدرته النقدية نحو تدعيم الصلة الوثيقة بين الفلسفة والمجتمع.

تلك الرؤية التي - يعتقد الباحث - أنها لم تأت من فراغ، بل لأنه شُغل بهموم المثقفين، وأحلام الفلاسفة، وعانق آمال البسطاء في حقوقهم، وعاضد جذوة حرية وطاقات الشباب وإبداعاته، وطمأن خوف الشيوخ على المستقبل، وثبت دعائم المفاهيم الصحيحة عن المرأة والثقافة وتدعيم رؤية المصلحين نحو بناء مواطن يعى ويدرك قيمة وجوده، وبناء وطن يستعيد مجده بيد حاضره.

تمثلت هذه الرؤية عند الأستاذ الدكتور/ مصطفى حسن النشار، أستاذ الفلسفة اليونانية ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة، ولا يسعنى المقام لذكر مهامه. إلا أنه علم من أعلام الفلسفة اليونانية بصفة خاصة والفلسفة بصفة عامة. فهو فيلسوف مصرى معاصر نشأ وتعلم بها واهتم بأمورها ويحلم بصلاح حالها، وذلك من خلال كل ما أبدعه وما

زال يبدعه نحو تقديم الفهم الأمثل للفلسفة والاهتمام بالوعى بمشاكل الفرد والمجتمع.

من هنا تيقن للباحث أهمية القيام بدراسة النزعة النقدية عند د. مصطفى النشار باعتبارها كما - يعتقد الباحث - تتحقق في كل سطر سطره في إبداعاته الفكرية، من خلال آرائه المدعمة بالأدلة والبراهين العقلية.

لم يكن الهدف من هذا البحث الكشف عن النزعة النقدية فقط، لكن كان أسمى ما يتوق إليه الباحث هو الاقتراب بالميل الإشراقى نحو الكشف عن الرؤية الميتافيزيقية للنزعة النقدية عند د. مصطفى النشار.

لذا تساءل الباحث مجموعة من التساؤلات حاول من خلالها أن يميط اللثام عن مكنون هذه النزعة :

- ما مفهوم النقد من حيث اللغة والاصطلاح ؟
- ما دواعى النقد وضرورته ؟
- ما دعائم الفكر الانتقادى ؟
- ما أهم الموضوعات النقدية ؟
- ما ميتافيزيقا النقد ؟

وقد استخدم الباحث في هذه الدراسة المنهج التحليلي الذي يهدف إلى تحليل الأفكار الرئيسة، وكشف ركائز الرؤية الفلسفية عند د. مصطفى النشار في ضوء الوصول إلى الغاية من هذه النزعة.

والله أسأل التوفيق والسداد.

أولاً: مدخل إلى مفهوم النقد وضرورته:

أ - النقد في الإشتقاق اللغوى والمفهوم الاصطلاحى:

1 - النقد لغة:

يتحدد ويتضح مفهوم النقد من خلال الكلمة التي تتكون من النون والقاف والدال الذي هو أصل صحيح للكلمة يدل على إبراز الشىء ووضوحه، وتقول العرب في ذلك: مازال فلان ينقد الشىء، إذا لم يزل ينظر إليه[1] ويقال أيضاً ناقدت فلاناً إذا ناقشته في الأمر، وهو من نقدت الشىء أي أنقده واحداً واحداً مثل نقد الدراهم[2]. ونقد الدراهم: أي التمييز بين جيدها من رديئها[3].

والنقد بعامة هو ملكه الحكم على الأشياء قبولاً أو رفضاً، استحساناً أو استهجاناً، ووضعها في منزلة ما من منازل الحكم لدى الناقد استناداً إلى ذوقه وثقافته ومفهومه العام للحياة والوجود[4].

يتضح من هذا أن النقد لغة يعنى وضوح الأشياء وتميزها من خلال مناقشتها مناقشة جيدة؛ للتميز بين ما يمكن قبوله من الأفكار وما يمكن رفضه بناء على الاقتناع العقلى ببراهين هذه الأفكار وكذلك قدرة الناقد على التمييز بينها استناداً إلى ذوقه وقدراته العقلية.

---

(1) أبى الحسين أحمد بن فارس بن زكريا: معجم مقاييس اللغة، جـ5، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1392هـ، 1972م، ص467، 468. مادة. نقد.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مج 6، تحقيق عبد الله على الكبير وآخرون، دار المعارف، ط1، القاهرة، د.ت ص4517 مادة. نقد.

(3) أبى القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشرى: أساس البلاغة، جـ2، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1419هـ، 1998م، ص297 مادة. نقد.

(4) د. إميل بديع يعقوب، د. ميشال عاصى: المعجم المفصل في اللغة والأدب، مج 2، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، لبنان، 1987م، ص1261 مادة. نقد.

2 - النقد اصطلاحاً :

مما لا شك فيه أن النقد ؛ بما هو ممارسة فكرية لم يفارق الخطاب الفلسفي، سواء كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر، لأن عملية فصل النقد عن الفلسفة تكاد تكون عملية فصل منهجى أكثر منها عملية فصل حقيقة ؛ لأن الفلاسفة عبر التاريخ الفلسفي إنما تناولوا آراء غيرهم بالنقد العلنى أو المستتر[5].

إن فهم تاريخ الفلسفة يقتضى التجرد من الأحكام المسبقة، والإدراك الواضح لكل أساليب الوعى بالواقع، وكل أساليب تجلى هذا الواقع ذاته المتضمن في جميع أحواله وأنحائه التي ينبثق عنها في أشكال محددة ونسبيه[6]. فتاريخ الفلسفة شأنه شأن تاريخ الفن أو تاريخ الأدب، فهو تاريخ للأفكار الفلسفية، وليس تاريخاً للفلاسفة وحدهم، فالمشاكل الفلسفية وحلولها إنما يعطيها. - الفلسفة - نمو القوى المنتجة وتطور المجتمع[7]. من هنا كان لكل رؤية فلسفية محددات وبراهين تساند إيمان الفيلسوف برؤيته العقلية. وذلك من خلال الفكر النقدى الذي يعنى الاجتهاد من أجل التمييز بين الحقيقى والمزيف[8].

لذا يتحدد للانتقاد عدة معان:

❖ الأول : المعنى العام: يعنى النظر في قيمة الشيء كانتقاد المعرفة في النظر إلى قيمتها منه:

---

(5) د. الزواوى بغورة: في النقد الفلسفي، محاولة في تحديد المفهوم، عالم الفكر، مج 41، ع 4، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ابريل 12013، ص41.

(6) كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، نقله إلى العربية وقدم له د. عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994م، ص61.

(7) جورج لوكاكش: تحطيم العقل - 1 - ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط2، بيروت، 1403هـ، 1983م، ص11.

(8) عبد اللطيف شرارة: حكمة التاريخ، دار الكتاب العالمى، بيروت، لبنان، 1990م، ص57.

أ - انتقاد العقل المحض وهو النظر في قيمة العقل من حيث كونه ميزانًا توزن به الأمور النظرية.

ب - انتقاد العقل العملى وهو أيضاً النظر في قيمة الفعل من حيث هو ميزان توزن به أفعال الإنسان، والغاية من الأول "النظرى" الوصول إلى الحقيقة، ومن الثاني "العملى" الوصول إلى معرفة ما يجب أن يكون عليه الإنسان في أخلاقه(9).

فالنقد في الاصطلاح العام معناه امتحان شيء من جهة قيمته، ونقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل ذاته، من حيث استعماله النظرى الذي يتوخى الحقيقة غاية له؛ بينما نقد العقل العملى إذاً هو امتحان لقيمة العقل من حيث أنه مدير للعقل وغايته ثبوت الأخلاقية(10).

فالفكر الانتقادى هو الفكر الذي لا يقبل أي قول دون أن يمحصه وينظر في قيمته، فإذا نظر في مضمون القول كان انتقاده داخلياً ومنه :-

* النقد التاريخى : الذي يبغى دراسة منهجية لمنابع التاريخ، لإظهار ما تشمل عليه من حقائق.

* الانتقاد اللفظى : يهدف إلى دراسة النصوص دراسة علمية، والغاية من هذه الدراسة تحرى النص، وإعادته إلى حالته الأصلية(11).

* النقد الأدبى : النظر في الأثر الأدبى للحكم على قيمته. لأن النقد

---

(9) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، لبنان، 1982م، ص149، مادة نقد.
انظر أيضاً :
BlackburnSimon; The oxford dictionary of philosophy, oxford university press,N. Y, 1996., p. 88, M. Critical Realism - Critical Idealism.

(10) د. عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، 1967م، ص60.
انظر أيضاً :
DagobertD. Runes; The dictionary of philosophy, philosophy Library, inc, N. Y,W. D, p. 71, M. Critical Realism.

(11) د. جميل صليبا : المرجع السابق، ص149، 150، مادة. نقد.

في الاصطلاح الأدبى هو فن من فنون الأدب تتناول الآثار بالدراسة والتحليل بنية تقويمها وبيان ما تنطوى عليه من سمات النجاح والتفوق، وملامح الإبداع أو مظاهر التقصير وعوامل التردى والإخفاق[12].

أما النقد الخارجى فهو الذي ينصب على صورة الوثائق التاريخية؛ لتحديد مدى صحتها وأصالتها[13].

❖ الثاني: المعنى الخاص الذي يعنى إظهار عيوب الشيء دون محاسنه، وهو انتقاد سلبى وعكسه الانتقاد الإيجابى[14].

يتضح من ذلك أن الانتباه لأحد موضوعات الفكر، أو التوقف عن الحكم توقفاً إنتقادياً هو إما للحصول على تحليل أدق أو لتفهم الأسباب، أو للقيام بالمقارنة[15]. لأن أي عرض لتاريخ الفلسفة يمكن أن يسير على إحدى طريقتين:

❖ الأولى : طريقة السرد البحت التي يتجلى فيها ما قاله الفيلسوف والعوامل التي أثرت في ذلك.

❖ الثانية : الحكم النقدى، وهي أن يجمع بين السرد وقدر معين من النقد؛ كي يبين ويكشف كيف تسير المناقشة الفلسفية[16]. من خلال بيان قدرة الفيلسوف على نقد المظاهر السلبية في مجتمعه ولدى معاصريه، ذلك هو النقد الإيجابى البناء الذي لا يكتفى بالهدم والتوقف للبكاء على

(12) د. إميل بديع يعقوب، د. ميشال عاصى: المرجع السابق، مج2، ص1261، مادة. نقد.

(13) المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية. إشراف د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403هـ، 1983م، ص205، مادة. نقد.
انظر أيضاً :
Robert Audi; The Cambridge Dictionary of philosophy. Cambridge university press, 2ed, N. Y, 1999, pp. 194-195, M. Critical Theory.

(14) د. جميل صليبا: المرجع السابق، ص150، مادة. نقد.

(15) نفس المرجع: ص474، مادة. النظر العقلى.

(16) برتراندرسل: حكمة الغرب، جـ1، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، ع 62، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983م، ص14.

الأطلال، بل يقدم الحلول الناجحة للأمراض التي غالباً ما ينجح الفيلسوف في تشخصيها[17].

وتتضح معالم هذه النزعة النقدية الايجابية لدى د. مصطفى النشار حينما يقول :

"إن ما أعنيه هو أن تكون رؤيتنا النقدية بمثابة الرادار الذي يكشف لنا عن الفكرة الغربية التي تنفعنا، ويمكن أن تكون دافعاً لنا إلى التطور، ومن ثم نركز عليها ونصيب الهدف منها... فلابد أن نعمل حاستنا النقدية فنكشف عما يفيدنا... ونستبعد ما لا فائدة منه لنا"[18].

فالروح النقدية هي التي تدقق وتعلل وتفحص من غير تحيز، أي الفحص والتشخيص[19]. لأن الفكرة الفلسفية كما يوضح د. النشار ليست نبتاً شيطانياً في عقل من أبدعها، بل هي نبت ظروف مختلفة عايشها هذا الفيلسوف في عصره وتأثر بها تماماً، كما أنها أنتجت لتلائم هذه الظروف وتقدم إجابات على مشكلات يعانى منها الفيلسوف كما يعانى منها أبناء عصره[20]. لذا ينادى د. النشار دائماً بسمو النزعة النقدية لدى كل من دخل تحت نطاق البحث الفلسفي موضحاً ذلك بقوله:

"ضرورة الاهتمام بالجانب النقدي في كتاباتنا التأريخية والرد على مقولات المؤرخين الغربيين، وينبغي الاعتراف بقلة الحس النقدي لدى كثرة منهم بنزعة عاطفية مشوبة من جانب آخر... فانعدام النقد ليس مطلوباً، كما أن التطرف في النقد بحيث يختلط بعاطفة الكاتب ليس مطلوباً أيضاً، إن ما

---

(17) د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1998م، ص11.

(18) د. مصطفى النشار: نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، مطبعة أولاد عبده أحمد، ط1، القاهرة، 1993م، ص208.

(19) د. الزواوى بغورة: المرجع السابق، ص43.

(20) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ1، السابقون على السوفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص26.

ينبغي الإلتزام به حقاً هو النزعة النقدية في حدود الموضوعية وعدم المغالاة في فرض الأحكام الذاتية"[21].

إذاً تتضح الغاية المنشودة من النقد في الارتقاء بالأمم من خلال الإرتقاء بالفرد والمجتمع إلى المستوى الإيجابي، وبهذا يعتبر النقد نظرة شمولية تتناول كلاً من العام والخاص بطرق الأبواب المقفلة، ويمثل النقد في ذلك نضوج العقل وتفتحه على حقيقة العالم والوجود.

ب - دواعي النقد وضرورته:

مما لا شك فيه أن المغانم الكثيرة التي جنتها البشرية من وراء الفلسفة هي التي دفعتها إلى التقدم في مجالات المعرفة، وأن الحضارة التي نراها اليوم ونعيشها ما هي إلا ثمرة من ثمار الفكر الفلسفي، وكما يقول رينيه ديكارت 1596-1650م Decartes: تقاس حضارة الأمم وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها[22]. فالعقل كما ذكر هيجل 1770-1831 Hegel هو الذي يحكم التاريخ بمعنى: أن الإنسان هو جزء من الطبيعة؛ لأن الطبيعة الفيزيقية تلعب دوراً في تاريخ العالم؛ لأنها تشكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية، فالإنسان بوصفه كائناً طبيعياً مقيد بالظروف الطبيعية التي يوجد فيها وتؤثر فيه بقدر ما يؤثر فيها[23]. وانطلاقاً من تعريف كانط 1724 - 1804 Kant للفلسفة بأنها: "علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الجوهرية للعقل البشري" أو

---

(21) شاكر اليساوى: في بعض المفاهيم والأفكار، دار الينابيع، دمشق، 1996م، ص13، 14، مادة. نقد.

(22) د. محمد رشاد عبد العزيز دهمس: مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم، مطبعة الفجر الجديد، ط1، القاهرة، 1982م، ص24.

(23) د. رأفت غنيمى الشيخ: فلسفة التاريخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م، ص133.
انظر أيضاً: ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى كانط، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.

"الحب الذي يكنه الكائن العاقل للغايات العظمى للعقل البشري" حيث تشكل هذه الغايات منظومة الثقافة[24]. وإيماناً من قول د. مصطفى النشار بأن تعريف بالفلسفة في اعتقاده لا يكون بتقديم التعريفات المجردة، أو بسرد الآراء النظرية حول ذلك، كما لا يكون - فيما يرى البعض - بعرض مطول أو مقتضب لتاريخ الفلسفة وإنما يكون كما يقول : "بالنظر في هذا التاريخ نظرة الطائر السابح في الفضاء ؛ إنه لا يرى التفاصيل بل يرى المعالم الكبرى"[25].

فالفلسفة كما قال د. الأهوانى : "بحر لا يعرف له قرار، نحتاج في معرفتها إلى العلم بما قاله القدماء، وما ذكره المحدثون، وهو شيء لا تحيط به المتون والمطولات"[26].

من هنا أدرك د. النشار أن الفلسفة تعنى إعمال العقل في كل ما يحيط بالإنسان، بل وفي كل القضايا الشاملة التي تواجهه وتعوق تقدمه أينما كان، وهذا مما يؤدى بدوره إلى تنمية الوعى بضرورة الفلسفة والتفلسف[27]. إذاً الفلسفة لديه ما هي إلا محاولة لتفهم طبيعة الكون وذات الإنسان، والكشف عن مضمون هذه العلاقة من خلال التجربة الإنسانية[28]. لكن الإيمان بقيمة المحاجة العقلية وأهميتها هو الشرط المسبق لكل بحث فكرى جاد، حيث يجب استخدام العقل من أجل تحليل مفهوماتنا، وإخضاعها للتفحص النقدى[29]. لأن الفضل في تقدم المجتمع

---

(24) جيل دولوز: فلسفة كنط النقدية، تعريب. أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1417هـ، 1991م، ص5.

(25) د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص14.

(26) د. أحمد فؤاد الأهوانى: في عالم الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 2002م، ص3.

(27) د. مصطفى النشار: المصدر السابق، ص20.

(28) نفس المصدر: ص29.

(29) جون كوتنغهام: العقلانية، ترجمة. محمود منقذ الهاشمى، مركز الإنماء الحضاري، ط1، حلب، 1997م، ص13.

يرجع إلى تفاوت أفراده فيما بينهم في مختلف ميادين الحياة، وارتفاع أقدار بعضهم عن المتوسط الإنساني المألوف ؛ ومن خلال ذلك يتمخض كل جيل عن أفراد يعنون عناية فذة بالنظر والتدقيق[30].

فالفشل الفلسفي لا ينشأ من مجرد قصور استيعاب موضوعاتها وموادها، ومن العجز عن مشاركة الفلاسفة الحقيقيين تجاربهم الفلسفية الجادة ؛ أو من محاولة تسخير الفلسفة للدعوات والاتجاهات المفيدة النافعة من كل الوجوه الشخصية، لا ينشأ الفشل الفلسفي عن ذلك كله فقط، إنما ينشأ خاصة من أن المشتغلين بها لا يستطيعون مهما ألموا بمعارفها وأصولها، أن يصلوا إلى مرتبة التعبير الدقيق عن موضوعاتها، فتتداخل الكلمات تداخلاً خاطئاً في أساليبهم وكتاباتهم عن مواد الفلسفة وتجرى الألفاظ على أقلامهم بصورة مخزية[31]. من هنا أدرك د. النشار أن الصفة التراكمية للمعرفة الفلسفية تعتمد في المقام الأول على منهج عقلى معين يرتضيه الفيلسوف في معالجة المشكلات والقضايا التي يناقشها. ومن ثم يتحدد إبداع الفيلسوف الإيجابى بمقدار ما يأتي متميزاً عن كل ما سبق[32].لأن كل تفكير عقلى يجب أن يقوم على اختبار وفحص بقصد الحكم وتحديد القيمة. والتفكير النقدى هو كل تفكير لا يسلم بأى تقرير دون التساؤل أول الأمر عن قيمة هذا التفكير[33].

من هذا المنطلق كان للنقد ضرورته الفلسفية الجادة سواء من الفلاسفة أنفسهم أو المشتغلين بالتفكير الفلسفي والبحث فيه، بحيث يكون

(30) وليم جميس: بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، مراجعة د. زكى نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د. ت، ص13.

(31) د. عبد الفتاح الديدى: الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ص12.

(32) د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1997م، ص17.

(33) د. الزواوى بغورة: في النقد الفلسفي، محاولة في تحديد المفهوم، ص42.

كل ما يقدمونه قائم على أسس عقلية واعية بالأفكار التي يقدمونها موضحين في ذلك جيدها من رديئها من أجل النهوض بالفكر الفلسفي، ولا يكون الفكر مقتصراً على النقل فقط؛ بل يقدم كل من عمل في حقل الفلسفة رؤية جديدة نحو فكر جيد مليء بالنقد الإيجابى الذي يشيد فكر الفرد والمجتمع على السواء.

ثانياً : دعائم الفكر الانتقادى :

إن الإبداع Creation هو إعطاء طابع جديد يتناول أسس الأشياء وتعميق التفكير فيها ؛ لكى يعاد معانى الأشياء وترتيبها بصورة جديدة؛ تفتح أفاقاً جديدة عن الصورة المعتادة[34]. لأن فهم تاريخ الفلسفة يقتضى التجرد من الأحكام المسبقة، والإدراك الواضح لكل أساليب الوعى بالواقع، وكل أساليب تجلى هذا الواقع ذاته[35]. فالوعى Consciousness هو أحد ميزات الإنسان الذي يتمثل في معرفته للأشياء والسيطرة عليها من خلال تسميتها بأسمائها. والوعى التاريخى هو إدراك الإنسان بعمق وقوة اللحظة الزمانية التي يعيشها المرء وشعوره بأن الزمان ليس جزراً معزولة ومفصولة عن بعضها، أو أن الزمن يمكن تقسيمه قسراً، بل إن الزمن سلسلة مترابطة الحلقات والدوائر تنبثق الواحدة من الأخرى ماضي ثم حاضر ثم مستقبل[36].

من هنا كان للفكر الإنتقادى الذي يدرك حقيقة الوعى التاريخى بهذه اللحظات الزمانية أن يستند إلى دعائم وركائز أساسية تدعم وجهة نظر د. النشار في رؤيته العقلية. ما هي ؟؟

---

(34) شاكر اليساوى: في بعض المفاهيم والأفكار، ص105 مادة. إبداع.

(35) كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، نقله إلى العربية وقدم له د. عبد الغفار مكاوى، ص61.

(36) شاكر اليساوى: المرجع السابق، ص91 مادة. الوعى.

أ - الموضوعية والعقلانية الصرفة :

يرى د. النشار أن رؤيتنا العامة لتاريخ الفلسفة مبنية على أساس أن قصر الفكر الفلسفي على الغربيين فقط منذ اليونان وحتى الآن إنما هو خطأ فادح وقع فيه المؤرخون الغربيون ومن تابعهم من العرب والشرقيين، وقد آن الأوان لأن يكون لنا موقعنا المستقل الرافض لهذا الموقف الغربى غير الموضوعى[37].

فالموضوعية objectivism في التاريخ الفلسفي في - اعتقاده - كما يقول إنما هي وهم غربى، فأين الموضوعية لدى أناس يتصورون أنفسهم مركز تاريخ العالم؟ وهم لم يعيشوا فيه حتى الآن إلا ما يزيد قليلاً على خمسة وعشرين قرناً منذ ظهور فاعلية الأمة اليونانية في التاريخ السابق على الميلاد!! بينما حضارات الشرق القديم يعود التاريخ المكتوب لبعضها كحضارة وادى النيل وما بين النهرين إلى حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد. أين الموضوعية لدى أناس يتجاهلون تماماً إنجازات غيرهم، وإن ذكروها فإنما يذكرونها في معرض الحديث عن إنجازاتهم هم، ويعيشونها بمعاييرهم الخاصة ![38].

إن العقلانية Rationalism هي قدرة الإنسان في حياته اليومية وممارسته المعرفية على أن يسير في تفكيره وفقاً للوعى بعيد - قدر الإمكان - عن تسلط المشاعر والعواطف، أو الميل والهوى، أو وفقاً لاعتبارات المصالح. إذاً هي الرؤية التي تؤمن بسلطان العقل ورد رؤيته إلى أسباب مقبولة[39]. تلك العقلانية التي يحددها د. زكى نجيب محمود في أمرين :-

---

(37) د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، 1995م، ص8.

(38) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ 1، السابقون على السوفسطائيين، ص27.

(39) د. إبراهيم مصطفى إبراهيم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2000م، ص63.

❖ الأول : استناد الإنسان إلى شواهد الحس والتجربة في أحكامه، وذلك إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة أو المجتمع.

❖ الثاني : استناد الإنسان في أحكامه إلى سلامة الاستدلال في استخراج تلك الأحكام من مقدماتها، وذلك حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية. وقد يجتمع الطريقان معاً في بحث واحد فيتم النظر إلى الشواهد الحسية ثم تكون الفكرة النظرية بالاستدلال العقلى، وهذا هو سبيل العقل[(40)].

على هذا يرى د. النشار أن أساس العملية النقدية يرتد إلى قدرة العقل البشري في موضوعيته لتقديم برهان فلسفي مدعم بالأدلة العقلية السليمة، واتضح ذلك في إيمانه بعظمة السوفسطائيين Sophists وبآرائهم الجريئة في قوله: "إنهم قدموا آراء جريئة حطمت ما كان قائماً من معتقدات سائدة حاول بعد ذلك سقراط وأفلاطون أن يعيدا هذه المعتقدات، لكن ليس على ذلك النحو الأسطورى أو الخرافى، بل على أساس عقلى مبرهن عليه مستندين في ذلك مما قدمه أنكساجوراس وفيثاغورس وإكسينوفان وبارمنيدس"[(41)].

واتضحت أيضاً هذه الموضوعية لديه في دراسته لفلسفة أفلاطون 427 - 347 ق. م Plato في قوله : "هذا ونسير في دراستنا هذه وفق منهج عقلي يلتزم بالنص وتحليله لدى أفلاطون ولدى من أثروا وتأثروا به كلما أمكننا ذلك، كما نؤكد أن الموضوعية هي هدفنا الأسمى في كل ما نسطره"[(42)].

---

(40) د. زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية، دار الشرق، ط1، القاهرة 1399هـ، 1979م، ص6.

(41) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى، ط2، القاهرة، 1988، ص86.

(42) نفس المصدر: ص13.

فبالرغم من صعوبة دراسة الألوهية مثلاً عند أفلاطون على - حد تعبيره - وتضارب الآراء في التفسيرات لنصوصه، إلا أنه يحدد المنهج العقلى الموضوعى الذي يسير عليه في بحث هذه الفكرة قائلاً:

إننا قد رأينا ضرورة أن يسير البحث في اتجاهين نحصر بينهما البحث في فكر ونصوص أفلاطون نفسه، وأول هذين الاتجاهين: استقصاء آراء الفلاسفة السابقين على أفلاطون في الألوهية. وهذا يؤدى بدوره إلى استقصاء آراء الشرق القديم، أما الثاني دراسة تأثير الألوهية في الفكر الديني ومدى تأثيره على اللاحقين. وتضح النزعة النقدية في قوله:

"وضعنا مفهوم أفلاطون للألوهية تحت مجهر العقلانية الصرفة التي تستفيد مما ورد لدى الباحثين المحدثين والمعاصرين للألوهية وكذا مما ورد في الكتب المنزلة حول الله وتنزيهه ومدى علمه وفعاليته في العالم"[43].

كما يقدم موضوعية إيجابية بناءة تتمثل في نقده لتفهم بعض الباحثين لنظرية المثل[44] عند أفلاطون مثل جيسوب Jessop حينما اعتقد أن أفلاطون في السيادة المطلقة للخير لم يتوصل إليه بدقة ولم يفسره من خلال نظرية المثل. لكن يعلق د. النشار بمعقوليته الموضوعية على ذلك بقوله:

إن هذا لا يشكل لدينا أي يقين، إذ أن أفلاطون لم يتوصل لفكرته

---

(43) نفس المصدر: ص12.

(44) من وجهة نظر أفلاطون الأشياء التي نفهمها من خلال مفاهيم كلية والأشياء التي يتعامل معها العلم هي الأشياء تعبر عنها مثل كلية باقية موجودة في عالم أبدى ومتسامى لها في مكان ما بعيدة عن كل الأشياء المحسوسة. والأشياء المحسوسة ما هي إلا نسخ أو صور لهذه المثل، لكن هذه المثل باقية في سماء لا تتغير، في حين أن الأشياء المحسوسة تتحول وتتغير ولا يمكن بأن تكون ثابتة.
انظر:
Frederick Copleston, S. T, Ahistory of philosophy, V-1- Greece and Rome, the New man press, Westminster, 1960, p-166.

عن مثال الخير سواء كان المقصود به الخير الأخلاقى أو الإله، إلا من خلال معرفته بالخير في العالم المحسوس وإدراكه لسموه وعلو قدر الخير والخيرين في هذا العالم، وذلك لا يتعارض مع كون هذه المثل لدى أفلاطون تمثل بكمالها علة. أعنى ألا يمكن أن نتصور أن هناك في قمة العالم المعقول مثالاً أعلى هو الكمال المطلق يكون هو علة المثل ذاتها ؟[45].

كذلك نظر في بحثه لفلسفة أرسطو 384-322 ق.م Aristotle على أنه - أرسطو - لم يكن مؤرخاً بقدر ما كان فيلسوفاً مبدعاً، ومنطقياً فذاً وعالماً حاول تخليص العالم من كثير من الخرافات والأساطير التي علقت به في المراحل السابقة عليه، فقد كان أرسطو كما يوضح دقيقاً متقناً في التعبير عن أفكاره خاصة العلمية رغم أن هذه الدقة لا تدل في أغلب الأحيان على صدق النتائج العلمية التي كان يعبر عنها؛ إلا أنه كان يدرك أن العلم بأشياء معينة لا يكفى فيه التأمل ولا مجرد إعمال العقل[46]. فقد شغف أرسطو بمعرفة أسرار الكون حتى مع إدراكه أن الأسباب الصحيحة لها غير متوفرة، فقد كان يثق في مدى ما يمكن أن يقدمه الاستدلال العقلى والقياس من معرفة قد تكون صائبة خاصة إذا استند على مشاهدات وخبرات سابقة[47].

ويوضح د. النشار موقفه الموضوعى تجاه المعارضين لفلسفة أرسطو بقوله :

"نحن بين هؤلاء وأولئك نقف موقفاً موضوعياً وسطاً، فنحاول فهمه

---

(45) د. مصطفى النشار: المصدر السابق، ص102.

(46) د. مصطفى النشار: الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، دار النصر للتوزيع والنشر، القاهرة، د.ت، ص31، 32.

(47) نفس المصدر: ص33.
انظر أيضاً:
John Herman Randall. TR; Aristotle, Columbia university press, N. Y. 1960.

والإفادة منه؛ من منهجه في المعرفة ونظريته في وسائلها، لكننا في هذا نتوخى الموضوعية قدر الإستطاعة في تناول أرسطو من خلال اعتمادنا على نصوصه أكثر من اعتمادنا على شراحه، ولا يعنى هذا أننا تغافلنا عن تلك الشروح ولم نرجع إليها، بل على العكس فقد استعنا بها حينما عجزنا في مواضع عديدة عن فهم مراده من نصه"[48].

ما أعظم تلك النظرة الموضوعية العقلانية في نظريته للبحث الفلسفي وتقديم حقائق المعرفة من خلال الرجوع إلى المصادر الأصيلة، غير متعاظم على شروح غيره حين الرجوع إليها في حالة العجز عن فهم المراد. إن ذلك يؤكد مدى المرونة الفكرية التي يتمتع بها.

ب - الدقة والوضوح :

يرى د. النشار أن محاولة فهم فلسفة أي فيلسوف لابد أن تقف في بدايتها على :-

1 - المعايشة التامة للفيلسوف؛ بحيث تمكن الباحث من فهمه جيداً؛ كي يزيل اللبس المتعلق برؤيته الفلسفية.

2 - تحليل أفكاره الفلسفية من خلال دراسته لحياة الفيلسوف وظروف حياته والأحداث التي مرت به.

3 - عرض آراء الفيلسوف عرضاً منطقياً يمكن الباحثين من تقديم النقد له.

4 - الاعتماد على النصوص الفلسفية من المصادر الفلسفية مع الاستعانة بالدراسات المتعمقة في ذلك فلسفياً.

5 - استبطان الحلول الممكنة لفلسفته من خلال معايشة فكر الفيلسوف[49].

---

(48) د. مصطفى النشار: المصدر السابق، ص39.
انظر أيضاً د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، ط3، مزيدة ومنقحة، القاهرة، 1995م.

(49) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ 1، السابقون على السوفسطائيين، ص13.

تتضح الدقة المعرفية لديه في كونه يعطى كل مشكلة حقها من الدراسة، وإن كان هنالك نقص فإنه يشير إليه بكل وضوح فنجده يقول :

إن فهمنا لمعنى التفلسف وطبيعة الفكر الفلسفي ومشكلاته يجعلنا نطالب بإعادة النظر إلى الفكر الشرقي القديم ولا نقف عند تسميته "بالفكر" وكأنه لم يتوصل إلا إلى خطرات عابرة، بل نرى ضرورة إخضاع كل ما ورد إلينا من برديات وشذرات هؤلاء المفكرين للبحث والنظر الفلسفي، وسيتضح حينئذ أن الفلسفة بكل ما فيها من مشكلات واصطلاحات قد عالجوها.

ثم ينادى د. النشار بعد ذلك قائلاً :

حينئذ يجب أن يبدأ تاريخ الفكر الفلسفي حوالى القرن العشرين قبل الميلاد، لا من القرن السادس قبل الميلاد. ولا داعى لأن يتعلل بنقص النصوص والدراسات[50].

دائماً ما يتحرى د. النشار الدقة في عرض رأى الفيلسوف، بحيث لا ينسب إليه رأياً إلا إذا كان ذلك موجوداً بالفعل أو العكس ويتضح ذلك مثلاً في رؤيته لفلسفة سقراط 469 - 399 ق.م Socratesحيث يقول:

"من الضرورى قبل الاستطراد في الحديث عن سقراط الذي أجمع المؤرخون والفلاسفة المسيحيون والمسلمون على وصفه وفهمه على هذه الصورة المرتبطة بالتأليه، والمفرطة في تقديس الألوهية أن نتساءل عن المصدر الذي نعتمد عليه في نقل آراء سقراط في الألوهية رغم أنه لم يكتب شيئاً، وإلى أي مدى يصدق ما قيل لدى أولئك الفلاسفة في العصور الوسطى عن سقراط" ثم يقول : "ولاشك أن سقراط كان شخصية فلسفية أثر بسلوكه وآرائه في كل من تلاه من الفلاسفة المؤمنين، ولا يساورنا. كما

(50) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص356.

ساورور البعض الشك في حقيقة شخصية سقراط كفيلسوف عاش وعلم، لكن يساورنا الشك فقط فيما جرى نسبته من آراء إلى سقراط بعضها قد يكون لأفلاطون، وما نسب لأفلاطون من آراء قد تكون لسقراط"[51].

تتضح أيضاً يقظته الفكرية في دراسته حينما لا يسطر كلمة إلا إذا علم صدق يقينها المعرفى ودقتها ووضوحها وقد تجلى ذلك في رؤيته لفلسفة أفلاطون حينما قال: فضلنا أن نغير في الترجمة العربية لهذا النص - وفي كل حديثنا عن الألوهية لدى الفلاسفة السابقين على الإسلام - كلمة "الله" بكلمة "الإله" وذلك لأننا نرى أن "الله" إصطلاح إسلامى منزه لم يكن موجوداً قبل الإسلام، ولم يرق تصور اليونانيين لأكثر من إستعمال "ثيوس" بمعنى الإله. وقد علل ذلك بما ذكر ماكدونالد B. B. Macdonald في "دائرة المعارف الإسلامية" أن كلمة "الله" كانت ولا تزال اسم العلم الذي يطلق على الخالق عند المسلمين، وهي تقابل كلمة "ياهو" Yahowe عند اليهود، لا كلمة "الوهيم" Elohim وليس لكلمة "الله" جمع، وإذا أراد المسلمون الكلام عند الآلهة بالجمع فإنهم يلجأون إلى جمع "الإله"[52].

جـ - المنطقية:

لم يقدم د. النشار على عمل بوصفه فيض معرفى جديد بقدر ما يبحث عن منابع ذلك الفيض ومسبباته وضرورة وجوده ومحددات ماهيته؛ من أجل أن تكون الفكرة لها قيمتها الموضوعية التي تستند إلى البساطة والوضوح والشمول ويتضح ذلك في دراسته للحضارات الشرقية القديمة قائلاً:

"كنت ومازلت أعتقد أن الفكر الفلسفي عند اليونان لم ينشأ من فراغ، بل نشأ متأثراً بما سبقه من إبداع ضارب في أعماق التاريخ أنجزة بناة الحضارات الشرقية القديمة، وقد تطور اعتقادى هذا من مجرد فكرة أو

(51) نفس المصدر: ص86، 87.

(52) نفس المصدر: ص112.

فرضية أرددها إلى حقيقة تؤكدها الأدلة والبراهين، وقد حاولت في كل ما قمت به من أبحاث ودراسات أن أضيف إلى هذه الأدلة وتلك البراهين الجديدة باستمرار"[53].

يطبق تلك المنطقية حينما يبدأ دراسته بعرض منهج دراسته ثم العوامل التي أثرت في الفكر اليوناني ثم دراسته العصر الميثولوجى معقباً عليه بدراسة مستفيضة وغزيرة عن الحضارات الشرقية القديمة ولم يترك مشكلة في هذه الحضارات إلا وقد ذكر رؤيته الفلسفية من خلال نقد بناء يقدم فيه رؤية جديدة عن الحضارات الشرقية القديمة. كما لم يتوقف عند الحاضر بل ينظر إلى ميتافيزيقا الحاضر من خلال كيفية الاستفادة من الحضارات الشرقية القديمة في تنمية المجتمع[54].

تتضح مثلاً منطقيته في "مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان" حينما يبدأ بمدخل يدعم فيه مبرراته العقلية في ذلك، ثم دراسة التفكير الفلسفي من حيث بداياته في الحضارات الشرقية القديمة، ثم خصائص الفكر الفلسفي في عصره الأول، ثم يعطى الانفتاح العقلى مجاله في دراسته للسوفسطائية من وجهة نظر جديدة تحت مسمى "حركة التنوير في الفكر اليوناني" ثم دراسته لفلسفة سقراط وأفلاطون من خلال أهم نظرياتهما الفلسفية، ثم يضع أرسطو في قائمة التوازن بين الواقع والمثال، ويختم ذلك بالعصر الهيللينستى موضحاً سماته وكيفية بيان أثر الشرق في فلسفته، مما يوضح منطقية العرض بالاستناد إلى النقد فيه[55] كذلك في حديثه عن السوفسطائية يقول: قبل الحديث عن مفهوم سقراط للألوهية ورؤيته لها، نرى من الضرورى أن نعرف موقف السوفسطائيين من الألوهية؟ والحق أنهم جميعاً على اختلاف مناهجهم واهتماماتهم لا

---

(53) د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص9.

(54) نفس المصدر: صص217، 219.

(55) د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص155: 159.

يؤمنون بالآلهة ويتشككون في وجودها، وإذا رأوا ضرورة في الحديث عنها، فلا يكون هذا إلا لإبراز فهم الآخرين للألوهية لا فهمهم هم. ومن هنا كان غموض موقفهم من الآلهة الذي كان مدعاة لأن يهمل كثير من الباحثين الحديث عنه[56].

وتتضح فنية قريحته المنطقية أيضاً حينما يوضح أن المصدر السقراطي لنظرية المثل بقول بامبرو Bumbrough بأنها تعد نتيجة منطقية لمحاولته الوصول إلى تعريفات كلية، فتطور الأنطولوجيا الأفلاطونية كان تطوراً طبيعياً من بحث سقراط عن التعريفات. فيوضح د. النشار أن هذا القول محتمل السماح به، لكنه يرفض كما رفضت د. أميرة مطر أن ذلك كان تطوراً ضرورياً، هذا مما حدى إلى تساؤلات حول مخترع النظرية حيث ذهب البعض إلى المغالاة برد جذورها إلى سقراط ومنهم "دانكان" Duncan حينما حاول إثبات أن مبادئ نظرية المثل وخلود النفس يمكن ردهما إلى سقراط، ويرى د. النشار أن ذلك هو الصواب فقال:

"وأعتقد أن ذلك الرأي الأخير هو الأميل إلى الصواب، حيث أنه لا ينكر تأثير سقراط ويؤكد دور أفلاطون في نقل النظرية من مجرد خاطرة نشأت في ذهن سقراط إلى مرحلة التحقيق الفعلى والتوضيح النظرى. وإن كانت النظرية قد مرت بأطوار عديدة حتى أخذت صورتها النهائية لدى أفلاطون، فإن هذا في نظرنا يرجع إلى سببين أولهما: محاولة أفلاطون بتبنى تلك المصادر المختلفة والتعبير عنها. وثانيهما: محاولة تفادى الانتقادات التي يمكن أن توجه إلى النظرية وبيانها والرد عليها"[57] لأن نظرية المثل تشكل العصب الفكرى للفلسفة الأفلاطونية برمتها، لذا فإن الدارس لهذه النظرية يجد لزاماً عليه أن يبدأ بالسؤال عن أصول هذه النظرية[58].

(56) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص84.

(57) نفس المصدر: ص107، 108.

(58) نفس المصدر: ص104، 105.

كل هذه المنطقية في العرض والفحص والتدقيق سار عليه د. النشار في كل مؤلفاته، بحيث لا تجد مؤلفاً واحداً له خالياً من منطقية العرض، بل يبدأ بالأصول المنطقية للفكرة المراد بحثها، ثم تدعيم رؤيته الفلسفية لها بالرجوع إلى النصوص الأصيلة، ثم تقديم سهام رؤيته النقدية الإيجابية في بناء وجهة نظر فلسفية خاصة به وحده مدعمة بالأدلة والبراهين العقلية السليمة، مما يوضح عقليته ومنهجيته الديكارتية في منهجية دراسته الفلسفية.

د - التحليل والتركيب :

يرى د. النشار أنه من الواجب على من يمارس النشاط الفلسفي أن يتعلم من الفيلسوف ثلاث ميزات:

❖ الأولى : استخدام المصطلحات الدقيقة بشرط أن يكون هناك اتفاق على استخدام كل منها بمعنى محدد. وهذا يحدد أهمية المنطق في حياتنا.

❖ الثانية : الالتزام بتحليل الأفكار التي تؤمن بها وردها إلى أصولها؛ حتى تكتسب الوضوح المطلوب ويفهم كل منا رأى الآخر حتى ولو رفضه أو انتقده فيما بعد.

❖ الثالثة : التعبير عن الأفكار بصورة منهجية، بحيث تأتي متسقة مع المقدمات التي تبدأ منها في أي موضوع، وهذا يؤدى بدوره إلى ضرورة إزالة أي تناقض في التفكير ويجعله واضحاً"[59].وعلى هذا يرى أن أول مهام النشاط الفلسفي هو القيام بمهمتين رئيسيتين:

❖ الأولى :التحليل Analysis لقضايا الواقع الذي نعيش فيه، حيث يجب دراسة الفكر المعيش وبيان مدى قدرته على معالجة قضايا ومشكلات الإنسان وإمكانية الوصول لحلولها، وذلك في ضوء تحليل نقدى للواقع.

(59) د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص34.

❖ الثانية : التركيب Synthesisمن خلال البحث عن أشمل وأدق رأى ممكن بشأن طبيعة الواقع ومعنى الحياة وهدفها بعد إنتقاده للصور السلبية[60].

تتحدد براعة تحليله وإتقانه -مثلاً- في جرأته الفكرية المستندة إلى البرهان العقلى والتحليل المتقن في بيانه للأصل الاشتقاقى لمصطلح الفلسفة حينما قال : "يقال عادة إنها مشتقة من لفظين يونانيين هما فيلوس Philos وتعنى صديق أو محب، وسوفيا Sophia وتعني حكمة، والحقيقة التي اكتشفتها بالصدفة مؤخراً أثناء قرائتى لمحاورة "أقراطيلوس" لأفلاطون أن كلمة سوفيا Sophia ليست يونانية الأصل، وإنما هي منقولة عن كلمة أجنبية... وقد أكد الباحث المعاصر "مارتن برنال" M. Bernalذلك حيث أشار أنها مشتقة من كلمة مصرية قديمة هي SB3 تعنى يعلم - تعليم، وإذا عرفنا أن الحرف المصرى القديم "بى" B يقلب أحياناً في اليونانية ليصبح "ph"لأدركنا حينئذ أن الأصل اللغوى للكلمة اليونانية يتطابق مع التراث القديم الذي يرى أن Sophia كلمة وافدة من مصر"[61].

كما يتضح مفهوم التحليل لديه حينما يوضح الأدلة الجغرافية والاقتصادية والتاريخية وأقوال المؤرخين والرحالة والفلاسفة لإثبات فلسفة الحضارات الشرقية القديمة فنجده يتبنى تحليلاً بارعاً ثم يعقبه بتركيب يثبت فيه رؤيته العقلية فيقول : "لكننى وجدت أن الإضافة الحقيقية التي ينبغي أن يركز عليها دارس الفلسفة ينبغي أن تتجلى في تحليل نصوص فلاسفة الشرق القديم ومقارنتها بنصوص فلاسفة اليونان"[62] وتتجلى عمق موسوعيته الفكرية في قدرته المعرفية الشمولية من القديم إلى الحديث والمعاصر مروراً بالوسيط، حيث لم يدع أي فكرة تمر دون أن يدلى فيها برأيه الفكرى المعاصر، ويرى أن ذلك لا يتأتى إلا من خلال دراسة هذه العصور جيداً فيقول:

---

(60) نفس المصدر: ص28.

(61) د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص49.

(62) نفس المصدر: ص9.

"إن دراسة أي مدرسة فكرية بعينها يتطلب من باحثها معرفة الزمان والمكان اللذان نشأت فيهما، لأن معرفة ما يحيط بهذا الزمان الذي أسست فيه والمكان الذي قامت عليه من معلومات تاريخية تكون مفيدة بلا شك في معرفة أصل شخصيات هذه المدرسة الفكرية التي نشأوا فيها"(63).

هـ - الطرائفية :

يجب على المرء أن يفرق بين معنيين للطرائفية :

❖ الأول : معنى واسع يقصد به تكامل المفاهيم العامة والمبادئ الفلسفية التي تستند إلى تحديد الأهداف المباشرة والنهائية لنموذج مجرد من النشاط، وبشكل خاص تلك المبادئ التي تهيمن على المفهومات الإدراكية والاتجاه العام لشكل ملموس للمعرفة.

❖ الثاني : معنى ضيق يقصد به ثقافة خاصة مهمتها البحث النظرى والتحليل وإعادة البناء والتبرير وتعميم طرائق النشاط والمشابه(64).

وقد اتضحت هذه الرؤية لدى د. النشار في دراساته وكثيراً ما يهتم بها فنجده يقول عن نظرية المثل الأفلاطونية مثلاً :

"والآن يحق لنا أن نتساءل عن مصادر هذه النظرية لدى أفلاطون، وتساؤلنا عن هذه المصادر لا يعنى أننا ننكر جانب الجدة والطرافة المتوفرة في هذه النظرية الأفلاطونية الصرفة بحيث لا يمكن - على حد تعبير رسل - أن نتعقب أصولها عند أسلافه، بل إننا فقط نريد أن نتعرف على المصادر التي قد تكون لها تأثير على أفلاطون حينما وضع هذه النظرية"(65).

---

(63) د. مصطفى النشار: الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، ص316.

(64) أناتولى راكيتوف: المعرفة التاريخية، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، ط1، دمشق، 1989م، ص23.

(65) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص106.

اتضح ذلك أيضاً في دراسته لفكرة الألوهية عند أفلاطون في محاولة بيان صعوبة الفكرة ومحاولة القيام ببناء معرفى عنها فيوضح أنه لا يمكن لأى باحث القطع بأن رأيه هو الصائب في دراسته لأفلاطون، وإلا يكون قد خالف أساساً من أسس الفلسفة الأفلاطونية، وإذا كان ذلك في كل مجالات تلك الفلسفة الأفلاطونية فإنها تبدو بوجه خاص في مجال البحث حول الألوهية عنده، مما حدا بالباحثين منذ القدم إلى عدم إفراد فصول مستقلة لدراسة فهم أفلاطون للألوهية، إما هروباً من صعوبة بحثها لديه، إذ أنها مرتبطة لديه بكل أجزاء فلسفته، أو إغفالاً منهم لأهم جانب من جوانب تلك الفلسفة التي إن بحثت في أي جزء منها وجدت ذروته مرتبطة بالألوهية(66).

ويرد د. النشار دراسته هذه إلى قيمة الدراسات الجادة والقيمة التي كتبها كثير من الباحثين الأفلاطونيين الكبار الذي اعتمد عليهم وعلى ترجماتهم، ومع ذلك فإنه يرد عدم الوضوح بصورة تامة إلى صعوبة الدراسة فيقول : "وإذا كنا لم نستطيع ذلك بصورة تامة فإنه يكفينا أننا حاولنا الخوض في غمار تلك الفلسفة الأفلاطونية الضخمة رغم صعوبتها وصعوبة الوصول فيها إلى آراء سديدة قاطعة، وخاصة في مجال لم يتعرض له أحد من قبل على حد علمنا وأعنى مجال الألوهية"(67).

وأعتقد من جانبى أن: سمو أخلاقيات الباحث هي التي تدفعه دائماً إلى الجد والمثابرة وإنكار الذات كما يتضح من قول د. النشار برده الفضل لقيمة الترجمات ولم يذكر ذاته، مع العلم بأن هذه الترجمات متوفرة لدى معظم الباحثين لكنهم لم يتناولوها بالدراسة كما تناولها، وحتى حينما يذكر ذاته يعطى لنفسه شرف المحاولة ولم يعطى لنفسه الرأي القاطع والأخير في رؤيته الفلسفية، وهذا إنما يدل على جدية الفكر والمفكر وعبقرية الإدراك المعرفى أكثر من السير وراء إثبات الذاتية Subjectivism.

---

(66) نفس المصدر: ص11.

(67) نفس المصدر: ص13.

ثالثاً : موضوعات النقد :

أ - وهم المعجزة :

إن التاريخ هو المرآة أو السجل أو الكتاب الشامل الذي يقدم لنا ألواناً من الأحداث وفنوناً من الأفكار وصنوفاً من الأعمال والآثار، فهو الذي يتخذ مجراه على يد الإنسان بطريق مباشر وفي ظروف معينة، والإنسان هو ابن الماضي، بل هو ثمرة الخلق كله منذ أزمان سحيقة، والعلاقة وطيدة بين حياة الفرد والحياة في القرون والعصور الماضية(68).

يحدثنا تاريخ الحياة العقلية والروحية الإنسانية، بأن كثيراً من الأمم القديمة، سواء في مصر والهند وفارس والصين، وفي غيرها من الأمم ذوات الحضارات في الشرق القديم، كانت لها فلسفاتها التي انطوت عليها دياناتها، كانت هذه الفلسفات بمثابة المرآة التي تتجلى على صفحاتها المعانى الفلسفية والروحية والخلقية التي كانت ما تزال بعيدة عن الفلسفة بمعناها الحقيقى(69). ذلك لأن فلاسفة اليونان هم أول مَنْ تفلسفوا على الحقيقة، وهم أول مَنْ تأمل تأملاً فلسفياً في بحثه عنها، وهم أول مَنْ اصطنع العقل في تفسير حقائق الأشياء تفسيراً منهجياً باحثاً عن علل الأشياء(70). هكذا نظر البعض إلى الحضارات الشرقية القديمة، من خلال تخليته من كل فكر عقلى ينقب عن الحقيقة بمنهجية منطقية سليمة زاعمين بذلك ومؤكدين عليه كحقيقة تاريخية لا مفر منها. فمثلاً يوضح "رسل" ما للحضارات القديمة من قدرة على الوصول إلى المعرفة لكنه ينفى وصولهم إلى علم أو فلسفة دون الاستناد في ذلك إلى ما يدعوا إليه د. النشار من ضرورة الرجوع إلى المصادر الأصيلة على اختلاف العلوم كي يكون الحكم صحيحاً. فيقول رسل: إن الحضارة اليونانية حضارة متأخرة بالقياس إلى

---

(68) د. رأفت غنيمى الشيخ: فلسفة التاريخ، ص8، 9.

(69) رينيه ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضرى، مراجعة د. محمد مصطفى حلمى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط2، القاهرة، 1986م، ص3.

(70) نفس المرجع: ص4، 5.

حضارات العالم الأخرى، إذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بعدة ألوف من السنين، ولقد توصلت مصر القديمة وبابل إلى بعض المعارف التي اقتبسها الإغريق فيما بعد، لكن لم تتمكن أي منهما من الوصول إلى علم أو فلسفة[71].

أيضاً يقول د. يوسف كرم"يمكن القول عن البابليين والمصريين والعبرانيين أنهم جهلوا الفلسفة بالرغم مما بلغ إليه علماؤهم من ثقافة عالية، ولم يحصلوا فيما يلوح سوى بضعة معارف عامة جداً ومختلطة بالدين في الألوهية والنفس والعالم الآخر، عالجوها بالبداهة والخيال دون الاستدلال"[72] ويناقش د. زكريا إبراهيم هذا الرأي الذي يبدأ الفكر الفلسفي باليونان وبطاليس بالتحديد قائلاً :-

"أليس من الغريب حقاً أن تكون الإنسانية قد ظلت كل هذا الأمد الطويل بدون فلسفة، إلى أن قام في آسيا الصغرى على حين فجأة مفكرون يونانيون تمخضت أذهانهم عن بعض الأفكار الفلسفية"[73].

إن الفلسفة الغربية نفسها باعتراف كثير من المؤرخين قد وقعت تحت تأثير كثير من التقاليد الشرقية سواء كانت دينية أم إشراقية أم صوفية أم غيبية، سواء كان ذلك في نشأتها أو خلال مراحل تطورها[74].

لكننى أتساءل مع من تبنى وجهة النظر المعارضة للرأى الأول - نشأة الفلسفة عند اليونان - هل كانت المعارضة قائمة على الحجة والبرهان؟ هل استندت إلى النصوص الأصيلة والأدلة التي تدعم وجهة نظرهم تجاه الشرق القديم؟ هل الدليل القاطع والإثبات المحكم كان من نصيب

---

(71) برتراندرسل: حكمة الغرب، جـ 1، ترجمة د. فؤاد زكريا، ص22.

(72) د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1300هـ، 1936م، صهـ.

(73) د. زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، طبعة مزيدة ومنقحة، القاهرة، 1971م، ص26.

(74) نفس المرجع: نفس الصفحة.

أفكارهم، أم أنهم استندوا إلى مبدأ العلية فقط في إثبات ما يقولون؟

إن في اعتقادى أن الأدلة الجلية هي البرهان الأمثل في إثبات ما للحضارات الشرقية القديمة من السبق في التفكير الفلسفي وأرى أن ذلك هو عين ما قام به د. النشار في دراساته عن الحضارات الشرقية القديمة. فنجده يقول:

"إن كنا قد درجنا على أن نأخذ الأمور باستخفاف وبدون إكثرات في الماضي، فإنه يجب علينا الآن أن نواجه الأيديولوجية بالأيديولوجية. وأن نتحلى بالموضوعية في هذه المواجهة، فلا نغالى في بيان أثر ليس لنا، أو نتبنى قضية ليست من صنعنا، فالحق أن ما درج عليه المؤرخ العربي من قدرة على إبراز مدى موضوعية دراساته هو أمر لافت للنظر. وينبغي ألا نقل عنه قدرة في إبراز موضوعية دراساتنا المقارنة بالبعد عن الجانب العاطفى والإنشائى الذي غالباً ما يظهر رغماً عنا حينما يكون موضوع الحديث قضية تتعلق بتراثنا عامة وتراثنا الإسلامى خاصة"(75).

ثم ينطلق برؤية عقلية واعية تدرك ما تقول بالدليل الوافى والقاطع ما للحضارات القديمة من سبق فلسفي معرفى على حضارة اليونان قائلاً: "إن الفلسفة اليونانية ليست معجزة لا في نشأتها ولا في تطورها الخاص، وإنما هي مرحلة في سلسلة طويلة من تاريخ الفلسفة؛ فقد سبقتها فلسفات عديدة ظهرت في الشرق القديم. وقد تأثرت الفلسفة اليونانية بهذه الفلسفات الشرقية سواء حين ظهورها في القرن السادس قبل الميلاد أو في تطورها منذ طاليس وحتى فلسفات العصر الهيللينستى"(76).

ويؤكد على حقيقة يؤمن بها وهي أن الإبداع الفكرى لم يكن في أي

---

(75) د. مصطفى النشار: نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفة باللغة العربية، ص195.

(76) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ 1 السابقون على السوفسطائيين، ص11.انظر أيضاً: د. مهدى فضل الله: بدايات التفلسف الإنساني، الفلسفة ظهرت في الشرق، دار الطليعة، ط1، بيروت، لبنان، 1994م.

مجال من المجالات معجزة Miracle غربية يونانية، لأن اليونانيين كانوا على أحسن الأحوال مجرد نقلة لإبداع الأمم السابقة، أجادوا النقل وأجادوا الهضم وأحسنوا التعبير عما نقلوه في صياغة جديدة أبرزت شخصيتهم الفكرية المستقلة[77]. كما يوضح أنه حينما ظهر اليونان كان لابد عليهم أن يتعلموا من أبناء الحضارات الشرقية القديمة، وحينما كانت ظروف هؤلاء اليونانيين مختلفة عن ظروف أبناء هذه الحضارات أفرزوا ما أخذوه في ثوب جديد يتوافق مع الطابع العام للشخصية اليونانية. ولم يكن هذا الجديد سوى الثوب العقلى المنظم الذي ألبسوه لهذه المعارف القديمة. وهذه النقلة الكيفية هي ما يعتبرها البعض (معجزة) وليس هذا الثوب العقلى بالأمر المعجز في شئ؛ لأن الأمم السابقة لم يكن يخلو فكرها من ذلك لولا أن الطابع السرى حينما توصلوا إليه هو الذي منعهم من التسجيل للنظريات واكتفوا بتقديم نتائجها العملية[78].

هذا الأمر الذي أعطى الفرصة لمؤسسى الإمبراطورية المقدونية لاعتقادهم بأن الثقافة اليونانية ستصبح هي الثقافة المنشودة لكن خاب هذا الظن ؛ لأن ما حدث هو إنصهار الفكر اليوناني في بوتقة الفكر الشرقي الذي هو أقدم زمانياً وأعمق منه في التعبير عن روح الإنسان وعلاقته بالكون والإنسان والإله، حيث أصبح من أخص خصائص الفكر الفلسفي بعد أرسطو المزج بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني امتزاجاً لا يستطاع من خلاله الفصل بين ما هو عقلى - استدلالى - وما هو حدس روحانى[79]. على هذا يؤكد د. النشار أنه ليس هناك حضارياً ما يمكن تسميته بالمعجزة بعد معجزة الحضارة المصرية القديمة؛ لأنها الوحيدة من بين حضارات العالم الجديرة بأن تلقب كما يقول "ويلسون" في كتابة "الحضارة المصرية" بالحضارة المعجزة؛ لأنها أنشأت نفسها بنفسها في

(77) د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص10.

(78) نفس المصدر: ص18.

(79) د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص16، 17.

شتى الجوانب، فهى مهد التأمل كما عبر عنها علم المصريات الحديث[80].

فالثقافة العربية كما يؤكد عباس العقاد هي أقدم الثقافات، قبل أن تعرف أمة من هذه الأمم باسمها المشهور في العصور الحديثة. وهذه حقيقة من حقائق التاريخ الثابت الذي لا يحتاج إلى عناء طويل في إثباته، لكن أشاع الأوربيون في عصر ثقافتهم وسلطانهم أن أسلافهم اليونان سبقوا الأمم إلى العلم والحكمة، وليس أعجب من الجهل بالحقيقة التي تظهر هذا الظهور الجلى، بل ليس أعجب من هذا الجهل إلا أن تكون هذه الأوهام المشاعة بهذه القوة عند أقوى الأمم وعند أشهرها بالعلم والثقافة[81].

في ضوء هذه المقارنات بين الشرق واليونان اتضح لدى د. النشار أمران:

❖ الأول : إن نشأة الفلسفة عند اليونان لم يكن بالمعجزة كما يردد مؤرخوا الفلسفة اليونانية دون فحص وتمحيص للفكر الشرقي السابق عليه، لأنه الأسبق الذي قدم المادة الأغزر التي استند إليها اليونان وتأثروا بها في نشأة الفلسفة لديهم.

❖ الثاني : إن الفكر اليوناني لم يصل إلى مرحلة النضج إلا حينما تحول من مناقشة قضايا الطبيعة والإهتمام بها إلى قضايا الإنسان ومعرفة ماهيته وكيفية الوصول إلى حلول مشكلاته والإرتقاء بسلوكياته نحو المثل الأعلى في تكوين الأسرة والدولة والحياة الأخلاقية[82]. ثم ينبه إلى ضرورة عدم الظن في أن ما يدعو إليه هو القطيعة مع الغرب ومع كل ما هو غربى! بل إلى تدعيم نظرتنا المستقلة ورؤيتنا الخاصة في كل ما نكتب،

---

(80) نفس المصدر: ص32.

(81) عباس محمود العقاد: الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين، مكتبة نهضة مصر، دار القلم، القاهرة، د. ت، ص5: 7.

(82) د. مصطفى النشار: المصدر السابق، ص20، 21.

بل وفي كل مشكلة نبحثها أياً كان مجال الكتابة أو ميدان البحث[83].

أعتقد أن ما إدعاه الغرب من السبق المعرفى قد أثبت الزمان نقيضه خاصة حينما وسموا امتزاج الشرق باليونان بأنه عصر التدهور "الهيللينستى" نتيجة تأثره بالأفكار الشرقية العملية، ثم جاء النهوض الفكرى في الفلسفة الحديثة والمعاصرة بضرورة الاهتمام من جانب الفلسفة بالمشكلات الحيوية التي تقدم الحلول لمشكلات الفرد والمجتمع، أي الاهتمام العملى التطبيقى، وكأن الفكر الشرقي يقول : رفضتم رؤيتى الفكرية منذ القدم، لكن الآن عدتم إليها؛ لأنها هي الأصوب والأجدر. فالهيمنة الحقيقية لعمق الأفكار وقدرتها على إنشاء حضارة ثابتة لا تتزعزع أبداً بمرور الأزمان، لذا كان من الواجب سريتها التامة كي تظل هذه الجينات العبقرية متوارثة عبر الأجيال لا تنضب أبداً، ولا يستطيع أحد أن يتوارثها غير أبنائها حتى وإن ادعى البعض امتلاك مفاتيحها.

ب - عبقرية الشرق :

يرى د. النشار أن فلاسفة اليونان قد امتازوا في تأملهم لقضايا الإنسان بالطرح الجرئ المتجدد لكل قضايا الإنسان ورسم الصور المتعددة لما ينبغي أن يكون عليه حال الإنسان ومعرفته وصلته بالوجود وفي تكوينه لأسرته وللمجتمع السياسي، كما استطاعوا في وقت قصير نسبياً تقديم عديد من الحلول والتصورات الإيجابية حول هذه القضايا خلال القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد، ومازالت هذه الأفكار هي محور الدراسة لمناقشاتنا الفلسفية[84]. لكنه يرى أن السؤال الذي لا ينبغي أن يغيب عن فطنة الباحث المدقق هو : هل كانت الآراء السابقة على ذلك بعيدة عن التأثر بالمصادر الخارجية وأعنى بها بالطبع المصادر الشرقية ؟

---

(83) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ 1، السابقون على السوفسطائيين، ص15.

(84) د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص22، 23.

يوضح أنه ليس أمامنا سوى التسليم بأن الفليسوف اليوناني كان يبدأ من تراث تفاعل فيه المصدر الشرقي القديم وامتزجا معاً بحيث نجد دائماً أن البحث عن الأصل اليوناني لهذه الآراء من فيلسوف لآخر إنما يقودنا إلى البحث عن مصادره الشرقية(85) فمثلاً إذا نظرنا إلى الآراء الأورفية بمصدرها الشرقي الواضح قد أثر أبلغ الأثر في نشأة المذاهب الروحية في الفكر اليوناني، تلك المذاهب التي تبدأ بالفيثاغورية وتمتد إلى سقراط وأفلاطون ومن تأثر بهم من المتأخرين(86). لأن الوعى بالتاريخ وبأهميته قد بدأ منذ فجر الحضارة المصرية القديمة، وكذلك حضارات الشرق القديم(87). التي يعود تاريخها المكتوب إلى حوالى القرن الأربعين قبل الميلاد وخاصة الحضارة الأولى في تاريخ الإنسانية وهم المصريون القدماء(88).

فمثلاً لم يكن النظر في الطبيعة وردها إلى الأسطقسات الأربعة فكرة يونانية أصيلة، بل استفادها فلاسفة اليونان من الشرق القديم خاصة في مصر وبابل حينما نظروا إلى الوجود وردوه إلى عناصره الأساسية الأولى. وقد امتاز مفكروا الشرق القديم بعدم توقفهم عند الفهم المادى لهذه العناصر "الماء - الهواء - النار - التراب" وإنما اعتبروا أن هذه العناصر بداخلها الروح الإلهية التي جعلتهم يؤلهونها ويرتفعون منها إلى إله أسبق عنها مثل الإله "آتوم" في التفسير الهليوبوليسى والإله "بتاح" في التفسير المنفى، والإله "آمون" في التفسير الهرموبوليسى في مصر القديمة(89).

---

(85) د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص42، 44.

(86) نفس المصدر: ص31.

(87) د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، قراءة في الفكر التاريخى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م، ص25.

(88) د. مصطفى النشار: المصدر السابق، ص10.
انظر أيضاً: جورج جى. ام. جيمس: التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1986م.

(89) د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص19. =

فنصوص فلاسفة اليونان خاصة أصحاب النظريات التأليهية مثل أفلاطون تشير إلى إقرارهم بإله واحد وهو الذي خاطبه "إخناتون" في قصيدته الشهيرة ؛ فما نجده عند أفلاطون من إشارات إلى الإله الواحد تشير إلى أنه اطلع بشكل أو بآخر على أفكار إخناتون[90]. هذه الحضارة - المصرية - وما بها من إبداع يضرب في أعماق التاريخ جعلهم على حد تعبير د. النشار هم بحق أول من حول حياة البشر من حياة الفطرة إلى حياة التحضر والمدنية. وهم أول من اخترعوا كل شيء بدافع تلبية حاجاتهم العملية وتطور بهم الأمر شيئاً فشيئاً إلى إدراك ضرورة تسجيل هذه المخترعات وتلك الإبداعات فكان اختراعهم للكتابة وأدواتها، ومن ثم بدأ من هنا ولأول مرة تاريخ الإبداع الفكرى والعملى للإنسان في كل المجالات؛ الدين، الفلسفة، الفن، الطب، الفلك والهندسة[91].

كما يدلل بأنه ما من شك بأن التصور الكنفوشى للطبيعة الإنسانية الخيرة والتوحيد بين حياة الاستقامة والسعادة شديدة الشبه بتعاليم سقراط وأفلاطون الأخلاقية، حيث آمن بأن الرجل الفاضل هو من يدرك القانون الأخلاقى في إدراك الوسط بين الإفراط والتفريط، ولا يتصرف تصرفات شهوانية فيصبح إنساناً لا أخلاقياً[92]. كما يوضح أن إيمان أفلاطون بضرورة التمييز بين عالمين "المعقول والمحسوس" الذي يمثل الأساس القائم عليه فلسفته يماثل أيضاً اعتقاد الهند القدامى الذين أدركوا أن الحقيقة ليست في عالم الظواهر وإنما هي في ذلك العالم الروحانى الباطنى، أي أنها في إدراك ما وراء هذا العالم الطبيعي الظاهر ؛ لأن العالم الظاهرى يسوده التغير، بينما وراءه عالم الثبات والحقيقة الواحدة[93].

= انظر أيضاً: د. مصطفى النشار: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2004م.

(90) د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص79.

(91) نفس المصدر: ص10، 11.

(92) نفس المصدر: ص83.

(93) د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص20.

أيضاً يوضح الأثر الزرادشتى على أفلاطون قائلاً :- "إن من يقرأ النصوص الزرادشتية بعمق ويقارن بينهما وبين النصوص الأفلاطونية سيدرك حينئذ مدى الأثر الذي تركه زرادشت على أفلاطون، ويدرك أنهما يؤمنان معاً بأن الإله هو الخير"(94) ولم يستبعد الأثر البابلى، لكنه أكد أن الأثر البابلى في اليونان لم يتوقف عند حدود التأثير في الفكر الأسطورى السابق على الفلسفة، وإنما كان التأثير الأهم على نشأة العلم عند اليونان، ولما كان ظهور العلم بمفهومه النظرى قد اقترن بظهور الفلسفة بهذا المعنى عند اليونان، فالفضل يرجع في الحالتين إلى ما نقلوه عن البابليين وعن غيرهم من صانعى الحكمة، والعلم في الحضارات الشرقية القديمة(95).

على هذا يوضح د. النشار أن المنظور الشرقي الذي ينظر من خلاله للفلسفة اليونانية وتطورها يقود إلى القول بأن التأثير الشرقي أو الحضور الشرقي في الفلسفة اليونانية كان واضحاً وقوياً سواء في فلسفات السابقين على السوفسطائيين أو في فلسفة سقراط وأفلاطون وما تأثر فيه أرسطو بفلسفتهما واستمر ذلك التأثير في العصر الهيللينستى(96). وينادى كل باحث جاد وقارئ متزن قائلاً : "إن مفهومنا للفلسفة القديمة ينبغي أن يكون أكثر شمولاً وإتساعاً، فلا يقتصر فهمنا لها على أنها الفلسفة اليونانية فقط، بل على أنها التراث الفكرى الضخم الذي يبدأ من الحضارات الشرقية القديمة وينتهى مع بدايات العصور الوسطى"(97).

---

(94) د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص114، 115.

(95) نفس المصدر: ص 126.

انظر أيضاً د. محمود محمد على أحمد: الأصول الشرقية للعلم اليوناني، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، القاهرة، 1998م.

(96) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ 2 السوفسطائيون، سقراط، أفلاطون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999م، ص13.

(97) د. مصطفى النشار: نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، ص200.

جـ - آراء الفلاسفة في ميزان النقد:

لم يدرس د. النشار فلسفة أي فيلسوف إن لم أكن مبالغ بل أي فكرة إلا وتعرض لها بإبداء نزعته النقدية البناءة بوضع آراء الفلاسفة في ميزانه النقدى الإيجابى بداية من التأريخ الفلسفي الذي يؤكد قول طاليس بأن الماء هي المادة الأولى التي نشأ منها الأشياء، وقد كان ذلك القول مألوفاً لدى الأقدمين عند هوميروس وبابل وكذلك القصص المصرية وفي التوراة وامتاز فكره بالمعقولية والبعد عن الأسطورية، أيضاً مدى تأثيره في الفكر الإسلامى كما وضح "جورج سارتون" لكن يفند د. النشار مدى الصلة المزعومة بين طاليس والإسلام على حد تعبير سارتون فيقول : أخطأ سارتون في تصوره هذه الصلة أولاً، كما أخطأ أيضاً حينما فاته أنه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم الفضل في الاستنتاج والملاحظة، لأن القرآن منزل من عند الله عز وجل. والصحيح هنا القول : بأن الله قد أنزل القرآن مصدقاً ومعنياً لكل ما يمكن أن يكون ذا بال بالنسبة لحياة البشر وأفكارهم[98].

وينظر إلى "أنكسمندريس 610 - 546، 547 ق.م Aneixmander" على أنه بالرغم من عدم تحديد العلاقة بين الأبيرون والعناصر الأربعة جعل هذا الأبيرون قريب من فكرة الكاوس القديمة، إلا أن له الفضل في محاولته نقل البحث الميتافيزيقى إلى ما وراء الخبرة الحسية لوضع مفهوم ميتافيزيقى يمكن إستخدامه في تفسيرها، فجعل البحث في الأشياء لينتقل إلى المفاهيم[99]. كما يرى أن اهتمام "أنكسمانس 588 - 525 ق.م Anaximenes" بالمادة التي صدرت عنها الأشياء يعطى أهمية واضحة في إنتسابه للمدرسة الأيونية، مخالفاً بذلك من حاول أن يجعله منفصلاً عنها[100]. ورفض رأى أرسطو وجومبرز وزللر وبرنت ويوسف كرم على

---

(98) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص40.

(99) نفس المصدر: ص42، 44.

وضع هرقليطس Herclitus ضمن الفلاسفة الطبيعيين الأوائل قائلاً : وإن كنا نرى غير ذلك، لأن هرقليطس يعد نموذجاً خاصاً في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، فعلى الرغم من كونه أيونياً، إلا أنه لم يتصف بالنظرة العلمية التي تميز بها أهل ملطية، بل كان ذو نزعة روحية صوفية من نوع فريد[101].

كما يرى أن تفسير أرسطو لمبادئ الأعداد لدى الفيثاغورية Phythagorianism بأنها مبدأ الزوجى والفردى، والواحد يتكون من كليهما، ذلك سيؤدى لتأكيد الأساس الثنائى في الفلسفة الفيثاغورية وذلك لا يمكن قبوله بسهولة ؛ لأن الموناد الأولية تعلو على الزوجى والفردى كما يقول كورنفورد، ويمكن التوحيد بين العدد واحد والموناد الأولية وبين المبدأ الأول الذي إفترضته الفيثاغورية وحاولوا جعله مبدأ غير مادى، ويؤيد ذلك الشهرزورى، إلا أن "بورت" يرفض هذه النظرية للأعداد الفيثاغورية، ويميل إلى المحدثين الذين فسروها بوحدات هندسية كما وضحها أفلاطون في "طيماوس" كما رأى د. يوسف كرم، إلا أن د. النشار يرى أن موافقة المحدثين في ذلك سيؤدى إلى إشكالات لا يوافقون عليها وقد حلها أفلاطون، ومع ذلك فهو لا يظن بصدق ذلك ؛ لأن الفيثاغوريين ردوا العالم إلى أعداد والواحد هو أصلها، وقد أخذ أفلاطون ذلك في القول بعالم المثل إذ أن إمتزاج الرياضيات باللاهوت قد بدأ على يد فيثاغورس في الفلسفة اليونانية[102].

فقد اعتقد بارتباط النزعة الروحية بالفلسفة العقلية عند فيثاغورس، لأنها ما هي إلا محاولة لصب الديانة الأورفية في قالب عقلى. ويتفق د. النشار في ذلك مع - هنرى توماس - بأن فيثاغورس هو مزيج من بوذا وبرتراندرسل، إلا أنه كان يميل إلى العلم أكثر من بوذا ويميل إلى الدين

---

(100) نفس المصدر: ص45، 47.

(101) نفس المصدر: ص ص48: 50.

(102) نفس المصدر: ص ص67: 69.

أكثر من رسل[103]. كما يتفق د. النشار مع - ييجر - بأن بارمنيدس كان باحثاً في الوجود الأسمى ولم يكن يتصور الوجود الحقيقى إلا بهذا المعنى، فبارمنيدس قد ربط معرفة الوجود بمجال الدين، وهو بهذه الطريقة يثبت تأثيراً غريباً رغم أنه يعجز تماماً عن توحيد الوجود بالإله[104]. حيث اعتقد -د. النشار- أن الصفات التي ينسبها بارمنيدس إلى الوجود بكونه لا بداية له ولا يكون ولا يفسد (صفات سلبية) تمثل وحدة الموجود الحقيقى، هي ذات الصفات التي وصف بها إكسينوفان للإله، كما أنها أكثر قرباً إلى بعض الصفات التي يوصف بها الله في المسيحية والإسلام. وإن كان يطلقها هو على الوجود، ولم يطرأ في ذهنه أن يقرر أن هذا الوجود هو الإله أو هو الوجود الإلهي[105].

يرى أن كلاً من امبادوقليس 492 ق.م Empedocles وأنكساجوراس 500 - 427، 428 ق.م Anaxagoras لم يختلفا عن السابقين سوى بإدخال امبادوقليس لعنصر التراب ومبدأ الحب والكراهية ؛ إلا أن براعة أنكساجوراس تتمثل في قوله بالعقل كمبدأ منظم للأشياء. ويرى د. النشار أن هذه الفكرة تمثل الجدة والطرافة كما تمثل تطوراً هاماً في الفلسفة اليونانية خاصة في مجال الألوهية مما أثر على فلاسفة لاحقين[106].

أيضاً يجد أن المادية الصارخة قد طغت على كل من لوقيبوس Leucippus وديمقريطس 460 ق.م Denocritus، ومرد ذلك إلى ما كان في تلك الحقبة، لكن ذلك لا ينفى - كما يعتقد - من وجود فكر مثالى أيضاً كان له عظيم الأثر في فلسفة أفلاطون[107]. ثم يوضح بأن القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد هما من أهم المراحل في تطور الفكر الفلسفي ؛

(103) نفس المصدر: ص ص64، 65.
(104) نفس المصدر: ص 76.
(105) نفس المصدر: ص 80.
(106) نفس المصدر: ص ص53: 60.
(107) نفس المصدر: ص ص61: 63.

نظراً للإهتمام بقضايا الإنسان ومحاولة حل مشكلاته[108].

فقد كان ظهور السوفسطائية في اعتقاده العلامة الفارقة في الفكر اليوناني، تلك العلامة التي ميزت ما قبلها عن ما بعدها. حيث يرى أنه ليس صحيحاً ما اصطلح عليه مؤرخوا الفلسفة اليونانية عليه من التمييز فيها بين "ما قبل سقراط" و"ما بعد سقراط" وإنما الصحيح هو أن تميز بين "ما قبل السوفسطائيين" و"ما بعد السوفسطائيين"[109]. حيث امتاز الفكر اليوناني منذ بروتاجوراس 485 - 411 ق.م Protagoras بالجرأة الشديدة التي لا تخشى أي سلطة في المجتمع سياسية كانت أم دينية. وقد توفر لهم الجو الفكرى الملائم للتأمل الحر لقضايا الإنسان. ولا شك أن تلك الحرية كان ثمرتها ذلك التحول الديمقراطي في الأنظمة السياسية عند اليونان وانتقالها إلى ما عرف بالنظم الديمقراطية في الحكم[110]. على هذا يرى د. النشار أن سقراط لم يكن وحده الذي قاد التحول الفكرى عند اليونان من الطبيعة إلى الإنسان والبحث في ماهيته، بل إن بروتاجوراس والسوفسطائية هم أول من لفت الأنظار إلى ذلك حينما أعلن بروتاجوراس المقياس السوفسطائى في عبارته الشهيرة "الإنسان هو معيار الأشياء جميعاً" مما جعل د. النشار يؤكد أن ذلك أدى إلى:

1 - تقدم الخطباء والمجادلين والأدباء والفلاسفة والمعلمين.

2 - إعادة النظر في الاهتمامات الفلسفية.

3 - رفض دعوة التقديس للآراء السابقة، وإخضاع كل شيء للبحث الفلسفي[111].

من هنا اعتقد د. النشار أن بروتاجوراس هو الذي أطلق الشرارة

---

(108) د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص18.

(109) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ 2، السوفسطائيون، سقراط، أفلاطون، ص10.

(110) د. مصطفى النشار: المصدر السابق، ص22.

(111) نفس المصدر: ص12، 13.

الأولى لثورة Revolution فكرية وفلسفية لم ينجح سقراط بكل ما أوتى من براعة جدلية أن يخمدها أو يحد من انتشارها بين أفراد الشعب الأثينى خاصة والشعب اليوناني عامة(112) ويرى - د. النشار - أن أفلاطون يحتل بين فلاسفة العالم مكانة خاصة لم يرق إليها أحد من قبله ولا من بعده ؛ لأنه رسم للتفلسف منهجه الحق وكان خير من طبق هذا المنهج(113) واعتقد أن أفلاطون يمثل بلا ريب قمة الإلتقاء بين أخلاق وصوفية الشرق وجدلية اليونان واتجاههم نحو النظر والتجريد Abstraction(114) حيث يرى أن حديث أفلاطون عن الألوهية في "طيماوس" لم يكن سوى إنعكاساً لزيارته لمصر القديمة وعودته منها بخبرة ومعرفة واسعة من خلال قصة التكوين التي يلخصها "جون ويلسون" ثم يعلق عليها د. النشار بقوله :

"وأظن أن النظر في تلك القصة، يجعلنا لا نتعجب من تلك الأفكار الهلامية التي يعوزها التنظيم والترتيب العقليين التي وردت في طيماوس، إذ أنها لم تكن من وحى عقل يوناني صرف لا يعرف سوى التسلسل المنطقى للأفكار، بل كانت من وحى شرقي يتخذ من الأسطورة سنداً لمعتقدات قد لا يكون فيها من العقل أحياناً أكثر مما فيها من خرافة"(115).

كما ينقد تصور البعض في ارتباط الكون عند أفلاطون بتصوره للألوهية وذلك من خلال دوافع كثيرة تتضح في "طيماوس" التي اعتبرها البعض مجرد أسطورة، والبعض الآخر يقدرها لما لها من أثر في عصور التاريخ قائلاً :-

"نحن نخالف هؤلاء وأولئك فيما ذهبوا إليه، لأن (طيماوس) تقدم لنا جانباً هاماً من فكر أفلاطون لم يقدمه في أي من محاوراته الأخرى،

---

(112) نفس المصدر: ص13، 14.

(113) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص11.

(114) نفس المصدر: ص8، 9.

(115) نفس المصدر: ص141.

فقد عالج المشكلات السياسية، الأخلاقية، الدينية، الجمالية مختلطة في كل محاوراته، وبقيت المشكلات الخاصة بالعالم الطبيعي، وجود هذا العالم، موجد هذا العالم، كيفية وجوده وتركيبه. وقد أفرد لمعالجة كل هذا محاورته هذه"[116].

لم يتوقف تقديم نقد - د. النشار - في ذلك فقط، بل تناول نقد أفلاطون في رؤيته للمرأة[117] بقوله : إن تناقض الآراء حول رؤية أفلاطون للمرأة هو ما جعلنى أعاود قراءة النصوص الأفلاطونية مرة أخرى خاصة "الجمهورية" و"القوانين" لعلي أصل إلى حقيقة الأمر[118]. وذلك يؤكد فيما أعتقد على ما يملكه د. النشار من قدرة على الوصول لحل المشكلات، لكن ليس بطريقة عابرة، بل تعتمد على العقل والنزعة النقدية الايجابية التي يستطيع من خلالها حسم المشكلة. وهذا ما جعله يوضح في نهاية رؤيته أن ذلك الاختلاف حول المرأة في فلسفة أفلاطون يرتد إلى الوظائف العامة التي من الممكن أن تؤديها المرأة في المحاورتين. نتيجة لذلك يرى أنه لم يعد غريباً أن تنتعش ميتافيزيقا[119] أفلاطون في عصر

---

(116) نفس المصدر: ص127، 130.

(117) أحدث أفلاطون كثيراً من المفاهيم التي أثرت فيما أتى بعده، خاصة في مجال القانون والمساواة بين الرجل والمرأة، لأنه نظر إليها على أنها تشارك في الإنسانية كالرجل تماماً رغم الاختلافات بين الجنسين.
انظر:
Plato; The Republic, Translated by, Jowett, Clarendon press, Third Ed. Oxford, 1882, p. 111.
أيضاً أفلاطون: القوانين، ترجمها عن اليونانية إلى الانجليزية د. تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا، ك 6، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م. ص444.

(118) د. مصطفى النشار: مكانة المرأة عند أفلاطون، قراءة في محاورتى الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م، ص21، 90.

(119) كانت الماورائية أو الميتافيزيقا هي الإسم الذي أعطاه أحد شارحى أعمال أرسطو الأوائل وهو أندرونيقوس الروديسى Andronicus of Rhodes للكتابات التي وضعها بعد كتب الطبيعة عند أرسطو. وهي أحد فروع الفلسفة إلا أنها أهم من الفروع الأخرى مثل نظرية المعرفة أو فلسفة العقل أو الفلسفة الأخلاقية، ولقد تعرضت لهجوم لاذع على أنها =

العلم، حيث تبنى "وايتهد" Whitehead فيلسوف العلم المعاصر مبادئ ميتافيزيقا أفلاطون في بناء ميتافيزيقاه العلمية، بل أعلن "وايتهد" صراحة أن تاريخ الفلسفة الغربية ما هو إلا مجموعة من الهوامش على الفلسفة الأفلاطونية معبراً عن ذلك بالمكانة السامية التي احتلها أفلاطون في تشكيل العقلية الفلسفية للغرب(120).

أما أرسطو فقد رأى د. النشار أن كل من درسوه قد ظلموه. فقال :

"ظلم أرسطو من شراحه وتلاميذه في مختلف العصور حينما جمدوا عندما قدمه أستاذهم، وظلم ممن ثاروا عليه واعتبروا أنه العقبة الكؤود في سبيل تقدم العلم والفلسفة" .(121)ويوضح أن التفسير الحقيقى لفلسفة أرسطو لم يكن موجوداً في أي وقت من تلك الأوقات التي امتدح أو هوجم فيها، فقد فسره فلاسفة العصر الوسيط على هواهم ليوائموا بينه وبين أفلاطون من جهة، ثم ليوفقوا بين ما جاء به وما جاءت به الأديان السماوية من جهة أخرى(122). كما يوضح أنه على - حد تعبيره - للأسف الشديد لم يكن الحال في العصر الحديث - بالنسبة لأرسطو - خيراً مما كان في العصر الوسيط، فقدها هاجمه بيكون وديكارت ولوك ومل وغيرهم واعتبروه صاحب منهج عقيم لا يؤدى إلى اكتشاف جديد وقدموا الدليل على ذلك من العصور الوسطى التي كانت هي سبب ظلامها وجمودها. فيقول :

= مجال غير معرفى وقد جاء ذلك على يد حركة فلسفية تعرف بالوضعية المنطقية. ويعتبر أفلاطون من أوائل الميتافيزيقيين في فلسفة الغرب، وله كثير من الأعمال ما تكفى لتقييمه وتقديره كأحدأعلام الفكر الميتافيزيقى.

انظر: Brain Carr,Metaphysics: An introduction, Macmillan, London. W. D. p. 1.

أيضاً: Alan R. White; Methods of Metaphysics, Cromhelm, London, N. Y, 1987 p. 11.

(120) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص8.

(121) د. مصطفى النشار: الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، ص38، 39.

(122) نفس المصدر: ص ص37، 38.

"ولا نغالي - إن قلنا - أنهم في الواقع لم يهاجموا أرسطو من خلال ما كتبه أرسطو ؛ بل هاجموه ممثلاً فيمن أثر فيهم ومن ساروا على نهجه، هاجموه من خلال تلك الشروح الشائعة، خاصة في مجال المعرفة والمنطق وظنوا أنهم بذلك الهجوم، إنما يقومون بثورة على أرسطو ومنهجه، في حين أن ما قدموه من جديد لم يكن - في الواقع بعيداً عما جاء به أرسطو - فالفارق بينهم وبينه فارق العصر وما توافر لديهم من مكتشفات علمية ونظريات جديدة، ووسائل حققت لديهم وبهم الوثبة الفلسفية العلمية في مطلع العصر الحديث"(123).

ثم يضع - د. النشار- أرسطو في مكانه الصحيح من الفكر اليوناني حينما يبين أن الرؤية الأرسطية هي التي حاولت التوفيق بين الواقع والمثال في السياسة والوجود وكل مجالات البحث الفلسفي الأخرى وكانت هي الرؤية التي كان من الضرورى أن ينتهى إليها الفكر الفلسفي اليوناني في هذا العصر طبقاً لتطوره الطبيعي(124). على هذا يرى د. النشار أن أرسطو يمثل قمة النضج الفلسفي للفكر اليوناني ؛ لأنه ربط بين الفضيلة والمعرفة مستفيداً في ذلك من سابقيه سقراط وأفلاطون، لكنه فاقهما في التمييز بين نوعين من الفضائل :

❖ الأولى : فضائل أخلاقية عملية يمارسها الإنسان الفرد وسط الآخرين وفي وجود المجتمع، ولا تصلح الحياة الاجتماعية والسياسية للإنسان إلا بها مثل : الشجاعة - التقوى - الكرم - الصدق - الوفاء بالوعود والأمانة... إلخ.

❖ الثانية : فضائل نظرية يتمثل أعلاها في التأمل النظرى الذي يمارسه الإنسان بوصفه الكائن العاقل الذي أوكل عليه :

---

(123) نفس المصدر: ص38.

(124) د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص16.

1 - فهم حقيقة الوجود. 2- الإرتقاء إلى إدراك ماهية الوجود الإلهي[125].

انطلاقاً من النزعة النقدية لدى د. النشار لفكر أرسطو يعلن أن أرسطو ما زال حياً بفلسفته لما فيها من عمق الأفكار والرؤى الفلسفية التي هي منهج لمعظم الفلسفات التي أتت بعده فيقول : "ليس أرسطو بالفيلسوف الذي جمد عند عصره، وليس هو أيضاً بالفيلسوف الذي عفى عليه الزمان، بل هو باق ما بقت الفلسفة، وباق ما بقت المشكلات التي - أثارها - منذ القرن الرابع قبل الميلاد كموضوع للمناقشة والبحث وقابلة للرفض والإفادة منها على حسب ما يقتضيه كل عنصر حسب ظروفه ومتطلباته"[126].

أيضاً نظر د. النشار إلى الفلسفة الأبيقورية Epicurism على أنها كانت بلا شك محاولة اقتضت من معاصريها الشكر والإمتنان لما قدمته من توجيه وتدريبات لبث الإعتدال في النفس، والتنبية على عدم الإفراط في اللذة والسير وراء الشهوات، بذلك ترسم الأبيقورية صورة للحياة السعيدة التي ينبغي أن يعيشها الإنسان في حياته. لكن يرى د. النشار أن نقطة الضعف الحقيقية في الأخلاق الأبيقورية تبدو فيما أخفقت فيه بربط هذه الأخلاقية التي تحاول رسم معالم الحياة السعيدة بما يمكن أن يكون دافعاً للإنسان على مواصلة الإنضباط والإلتزام والإعتدال. إن قصر الأخلاقية على فائدتها الدنيوية قد يدفع الإنسان دفعاً إلى الخطيئة والإفراط في اللذة. أما ربط هذه الأخلاقيات بالثواب والعقاب فمن شأنه التشجيع نحو الممارسة لحياة الفضيلة والإعتدال وضبط النفس أملاً في نوال هذا الثواب والبعد من هذا العقاب المنتظر وهذا لم يوجد لدى أبيقور فقط، بل يتضح في أي مذهب أخلاقى يستند على أساس مادى بشكل عام[127].

---

(125) نفس المصدر: ص15، 16.

(126) د. مصطفى النشار: الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، ص40.

(127) رأى أبيقور أن في الموت تنتهى ذرات النفس؛ ذلك لأنها لم تعد مترابطة مع بعضها البعض، وهذا بالنسبة لأبيقور يمثل راحة كبرى، لأن الاعتقاد بأننا لا نوجد بعد =

هكذا يقدم د. النشار نزعته النقدية فيما يبحث مدعمة بأسس ومبادئ ثابتة من جانبها البحثى والعقلى، حيث لم يترك فيما يقدمه من دراسات من البحث عن عمق الفكرة ومصادرها وإلى أي مدى تكون مقبولة أم غير مقبولة عقلياً.

لكن ما أود بحثه ودراسته من خلال بيان هذه النزعة هو : إلى أي مدى كانت نزعته هذه تهدف إلى البناء لا الهدم! ولا أقصد بذلك بناء أنساق فلسفية جديدة تجاه الفلاسفة الذين درسهم، لكن أقصد من ذلك بناء فلسفة خاصة به، بحيث تنقله من مرحلة التقصى للواقع إلى بناء رؤية ميتافيزيقية جديدة تبحث فيما ينبغي أن يكون عليه المرء والمجتمع - لأن في اعتقادى أن دراسة وبحث الفلسفة بمعزل عن الواقع يوسع الهوة المشاعة خطأ عن إنعزال الفلسفة والفلاسفة في أبراج عاجية عن المجتمع - وقد رأيت ذلك محققاً من خلال شوقه نحو بناء مجتمع سليم الأركان قائم على أسس واعية بواقع حاضره باحثاً عن مستقبل أفضل مستلهماً ذلك من ماض عريق مشرف. فكيف كان ذلك ؟؟

رابعاً : ميتافيزيقا النقد :

أ - الحدس :

تتوفر الرؤية الحدسية عند د. النشار من خلال إيمانه بأن المهمة الرئيسة للفلسفة والفيلسوف هي قراءة المستقبل ومحاولة تحديد معالمه من خلال القراءة الواعية لأبعاد الحاضر والاستفادة من دروس الماضي وإذا ما كان قد درج البعض على القول بأن مهام الفلسفة ثلاث :

= الموت يجعلنا نتحرر من ذلك الخوف ومن رعب العذاب والنار.
انظر:
Edward Zaller, Outlines of The History of Greek philosophy; Henery Holt and Company, New York, 1908, p p. 261-262.

د. مصطفى النشار: المصدر السابق، ص304، 305.

التبرير والتفسير والتغيير إلا أنه يرى أن مهامها تتحدد في :

❖ أولاً : مقت الوظيفة الأولى - التبرير - لأنها تطوى في باطنها رائحة النفاق والخيانة، إذ كيف يمكن تصور مهمة الفلسفة والفيلسوف في مجرد التبرير!

❖ ثانياً : إن مهمة الفيلسوف إن اقتصرت على التفسير للواقع ؛ فإن ذلك سيؤدى إلى تشابك المهام الفلسفية مع فروع العلم ؛ لأن وظيفة العلم والعلماء هي تفسير الظواهر وفهم أبعادها وأسرارها بدقة ووضوح أفضل من تفسير الفيلسوف.

❖ ثالثاً : يعتقد أن المهمة الرئيسة للفيلسوف ينبغي أن تكون في التطلع نحو المستقبل والتأمل فيه واستشراف أبعاده، وما ينبغي عمله فيه ؛ حتى نكون أفضل متلافين عيوب الماضي ونواقص الحاضر في ضوء القراءة الواعية له(128). لأن التفكير في المستقبل وتأمل صورته المأمولة بآليات علمية وعقلية أصبحت متاحة في ظل التطورات العلمية والفلسفية المعاصرة(129). بناء على ذلك يرى أنه لم يخلو الفكر الإنساني في أي عصر من عصوره من حالمين بعالم أفضل، ولعل بعضهم قد نجح في تحقيق حلمه إما بنفسه أو بواسطة من اقتنعوا بصورة العالم الأفضل الذي تضمنه فكر هؤلاء الحالمين من الفلاسفة(130). لذا يقول :

إننى أعتقد أن الخمسين عاماً القادمة ستشهد بزوغ دورة حضارية جديدة تلى هذه الدورة الحضارية التي شهدت السيطرة الأوربية ثم الأمريكية على مقاليد العالم لمدة ثلاثة قرون سابقة على الألفية التي نعيش بداياتها(131).

---

(128) د. مصطفى النشار: ما بعد العولمة، قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، دار قباء للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 2003م، ص9، 10.

(129) د. مصطفى النشار: الأورجانون العربي للمستقبل، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1435هـ، 2014م، ص12.

(130) د. مصطفى النشار: المصدر السابق، ص194.

(131) نفس المصدر: ص39.

لذا يرى بحسه العقلى ورؤيته للمستقبل أننا لسنا أقل من هذه الشعوب - اليابان - الصين... إلخ - آملاً في صنع الحياة الأفضل لأنفسنا وللآخرين، وكل ما ينقصنا هو امتلاك إرادة التقدم وأن يأتي الفكر مساوقاً للإرادة ومكافئاً لها قائلاً : إن الإرادة بلا عمل لا شيء، إذ تبقى مجرد أحلام غير قابلة للتحقق، وعمل بلا إدراك لإرادة التقدم وآلياته التي على رأسها التفكير العلمى القائم على التخطيط الواعى بمتطلبات المستقبل القائم على الإمكانات الفعلية والذاتية إنما هو عمل نمو غوغائى فوضوى لا يأتي بأى نتيجة مما ننشده ونطمح إلى تحقيقه[132].

لكنه يحذر من العيش في تاريخ الماضي، مع أنه يرى أن التفكير في الماضي ربما يكون دافعاً لأن نعيش حاضراً أفضل ونحلم بمستقبل أكثر رخاء وإزدهاراً، إذ من لا ماضي له لا حاضر ولا مستقبل له، لكن الحقيقة أن العيش في هذا الماضي أصبح السمة الغالبة على فكرنا المعاصر بشكل قد يبدو مرضياً، فليس معنى أن ماضينا حافل بالإنجازات الحضارية التي حققها الأجداد أن نركن إلى التغنى به ونعيش فيه بديلاً عن التفكير في الحاضر والمستقبل، بل إن تحدى ظروف الواقع هو ما يخلق الإبداع في الحاضر ويصنع لدى الأمم والشعوب الحافز لاختراق حاجز الزمن والريادة في المستقبل، ومن ثم فإنه إذا كان لنا بحق ماضي نزهو ونفتخر به فليكن منه ذلك الزاد الذي نهضمه درساً فيرفعنا لتفهم كيفية تحدى ظروف الواقع، وكيفية إستثمار كافة الإمكانات المتاحة لصنع الريادة والتقدم الآن وفي المستقبل[133]. ويقول في ذلك : "أعتقد أن هذا الأمل وتلك الرغبة في مشاركتنا الفعالة في تاريخ الفكر العالمى ليس جديداً علينا، كما أنه ليس بمستحيل التحقق الآن إذ ما وضعنا أمامنا الهدف وسعينا إلى تحقيقه"[134].

ويؤكد ذلك بحدسه العقلى وبصيرته قائلاً :

---

(132) نفس المصدر: ص230.

(133) نفس المصدر: ص225، 227.

(134) د. مصطفى النشار: نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، ص189، 190.

"إننى أرى بعين البصيرة والعقل والعلم معاً أننا على مشارف خطوات من هذا المستقبل الزاهر، كل ما هنالك أننا نحتاج للجرأة في اتخاذ الخطوة الأولى لتحقيق عوامل القدرة المستقلة، وبالتالي القفز لهذا المستقبل المنشود"[135].

أعتقد أن هذه الرؤية الحدسية ذات البصيرة الحية لن تتوافر إلا لذوى الأذهان الصافية اليقظة التي دائماً تحمل هموم الآخرين وتحاول البحث عن حلول لمشاكلهم مما ينتج عنه فيض معرفى يكون تنبؤياً نحو النهوض بالواقع للوصول لعالم أفضل.

ب - المثالية الروحية :

يوضح د. النشار أن ما هو أكثر جدوى وأدعى إلى الوفاء بالغرض وأوفق إلى تحقيق هدفه من قراءة الفكر اليوناني وتطوره بصورة جديدة معبرة عن بعض آرائه الخاصة في الفلسفة اليونانية سواء من حيث النشأة أم من حيث التطور أم بنية هذا التطور وآلياته الفكرية والفلاسفة الذين كان لهم الفضل في إرساء دعائم هذا التطور ونقله من كونه أسطورياً غامضاً إلى فكر عقلانى متحرر يبتعد عن الأسطورة رافضاً نظام الأسرار الدينية الغامضة، داعياً إلى مشاركة الجميع في بناء الحياة الإنسانية والنظر في قضايا الإنسان بدلاً من كشف أسرار الطبيعة[136].

من هذا المنطلق بالاهتمام بالإنسان يرى أننا في القرنيين الماضيين قد انبهرنا بالتقدم العلمى المادى وأهملنا أفلاطون والاتجاه الروحى، وفي ذلك تناسينا لفترة طبيعتنا المثالية الروحية الأصيلة، وحينما تطور العلم ليزيح هذا التناقض بين المادة والروح عدنا كما عادوا إلى ميتافيزيقا

---

(135) د. مصطفى النشار: ما بعد العولمة، قراءة في المستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص36.

(136) د. مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص11، 12.

أفلاطون[137]. إذ يرى أنه يجب علينا الوعى بالتاريخ لأننا أحوج ما نكون إلى الإلتفات لأهمية المعرفة التاريخية كركن ركين وكأساس متين للتقدم الحضاري المنشود. أحوج ما نكون إلى وعى تاريخى يزيل من على أعيننا غشاوة يحاول كل أعدائنا جاهدين أن تبقى؛ لتحجب رؤيتنا للمستقبل[138]. ولن تتم هذه الوثبة الواعية إلا من خلال ترسيخ كل عوامل الثقة في النفس وفي قدرتنا على الإبداع المستقل. والأمر لم يعد يحتاج إلى مزيد من التأكيد الكلامى، بل إنه يرى أننا نحتاج إلى البدء الفعلى في ممارسة هذه الثقة والإصرار من جانب كل متخصص في أي ميدان من ميادين الفلسفة والعلوم على أن يقدم الجديد في مجال تخصصه، ذلك الجديد الذي يخدم به مجتمعه وتطلعات أمته[139].وفى ذلك يقول :

"أنا مؤمن بأنه قد آن الأوان - بعد أكثر من مائة وخمسين عاماً من بداية نهضتنا الفكرية الحديثة - ليقظة فكرية جديدة تعيد سريان الدم في شريان فكرنا العربي بعد أن كادت جذوته تخمد، ونهضته يواريها التراب "[140].

فإننا كما يقول بحاجة ماسة ليقظة فكرية جديدة تنطلق من نقطة البداية الصحيحة التي يعتقد أنها تتمثل في أن نتوافق ونتواءم مع تراثنا، ومن ثم نتناغم مع أنفسنا ونعى ضرورة امتلاك رؤية خاصة بنا ذات أبعاد حضارية في كل زاوية من زوايا مثلثنا الثلاث : فنحن شرقيون في الأساس، متدينون بالطبع، ميتافيزيقيون بالأصالة[141].

---

(137) د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ص9.

(138) د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، ص21.

(139) د. مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ 1، السابقون على السوفسطائيين، ص14.

(140) د. مصطفى النشار: نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، ص5.

(141) نفس المصدر: ص7، 8.

لكن هل هذه الرؤية قابلة للتحقيق أم أن هناك معوقات تحيل بين تحقيقها وإن كان فما هي المعوقات؟ وإن كانت قابلة للتحقيق فما هي خطته الميتافيزيقية لتحقيق ذلك؟ أقصد هنا ميتافيزيقا أرسطية مرتبطة بالواقع وليست منفصلة عنه.

جـ - معوقات التقدم والارتقاء "نقد الواقع":

يضع د. النشار المعوقات التي تقف حجر عثرة أمام سبل الوصول نحو عالم أفضل ينشده الجميع في قوله : إن التخلص من بعض معالم ثقافة التخلف التي علقت بنا منذ أن ابتلينا بالاستعمار الغربى وترسيخه قيماً معينة جعلتنا نقف جامدين، فمنذ أكثر من مائة وخمسين عاماً أو يزيد لا نزال أسيرى ثنائية : الأصالة والمعاصرة، التقليد والتجديد، التراث والحداثة، الشرق والغرب... الخ. وطالما ترسخت فينا وسيطرت على عقول مفكرينا هذه الثنائيات[142].

كما يرى أن التناقض بين الأقوال والأفعال، بين الخطاب النظرى والواقع العملى جعلنا نعيش في عصر يمكن أن نطلق عليه عصر "الأضداد العشرة" تلك الأضداد التي تكشف بجلاء حالة التناقض التي يحياها الإنسان المعاصر فهناك تناقض بين:

1 - الحياة والموت.
2 - الحرية والاستعباد .
3 - المساواة والتميز العنصرى.
4 - الإخاء والعدالة.
6 - العدل والظلم.
7 - الحوار والصراع.
8 - الفردانية والإستنساخ.
9 - الذاتية واستباحة الحرمات والمقدسات.

(142) د. مصطفى النشار: ما بعد العولمة، قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص27.

5 - العولمة والهيمنة.   10 - الإستقلال والاحتلال[143].

لقد جمع د. النشار محاور عوائق التخلف في:

1 - غياب الإرادة الجمعية للتغيير نحو الأفضل.

2 - انهيار سلم القيم العربية.

3 - غياب الثقافة العلمية.

4 - إهدار الطاقات المبدعة لدى الشباب.

5 - انتشار السلبية الممقوته تجاه الوقت.

6 - إهمال اللغة العربية باعتبارها المقوم الأساس للأمة العربية.

7 - تدني مكانة العلماء والمفكرين.

8 - غياب العدالة وفقدان المواطن الإحساس بقيمته داخل وطنه.

9 - التخلف الاجتماعي[144].

نتيجة لهذه المعوقات وغيرها كثير مما نعلمه جيداً واضحاً أم فيما نعلمه وغير واضح هي أسباب جلية تعمل لعرقلة التقدم نحو تحقيق مستقبل أفضل ؛ لذا يتألم د. النشار كثيراً لما آلت إليه الأمور في الدول العربية، رغم الإمكانات الهائلة التي يتمتع بها هذا الوطن العربي الكبير، ورغم توافر القوى البشرية، إلا أنه مازال يصنف ضمن دول العالم الثالث، وكأنه بقصد أو بدون قصد هناك من يتعمد صناعة التخلف عن ركب الأمم في هذا الوطن[145].

---

(143) د. مصطفى النشار: حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظرى والواقع العملى، الدار المصرية السعودية، ط1، القاهرة، 2004م، ص18.

(144) د. مصطفى النشار: الأورجانون العربي للمستقبل، ص153: 192.

(145) د. محمد ممدوح عبد المجيد: مقال بعنوان "خارطة الطريق للمستقبل العربي" جريدة الوفد، ع 8692، ط1، القاهرة 27/ 12/ 2014م، ص10.

(146) د. مصطفى النشار: ما بعد العولمة، قراءة في مستقبل التفاعل الحضارى وموقعنا منه، ص117، 118.

د - سبل الوصول نحو عالم أفضل :

يرى د. النشار أن الحوار والصراع ضدان متلازمان مثل الحرب والسلام وإن كانت الطبيعة البشرية خيرة في أصلها، فإن الشر أيضاً كامن فيها، ومن ثم فلابد لحياة البشر من تداخل عوامل الخير والشر معاً، ولا بديل عن المزيج من الصراع والحوار، من الحرب والسلام(146) فإدراكنا الواعى لكل صور العنف والتعسف والعنصرية والظلم في عالم اليوم هو بلا شك الشرط المسبق والأساس لاستجلاء وتصور المستقبل وماذا يجب علينا عمله فيه(147). إذ كيف يمكن النهوض بالأمة العربية ؟؟ ويقيناً منه بأن مصر هي قلب العالم العربي، ورسوخ عقيدة لديه بأنها إذا ما عادت لمحوريتها وسابق عهدها الذي كانت فيه سيدة العالم، قام العرب بأسرهم متكئين عليها، فمصر لهم هي مصدر القوة والمنعة، كما أنها بالنسبة لهم مصدر الرحمة والعطاء(148). بناء على هذا يرى أن المستقبل الحضاري للأمة العربية يتشكل من خلال ثلاثة عناصر متشابكة ينبغي العمل معها بشكل متواز ومتوازن :

❖ الأول : البناء الذاتى Subjective لعناصر القوة إقتصادياً وعلمياً وفكرياً وإجتماعياً وتكنولوجياً، هذا البناء لكى يتم ينبغي أمران :-

1 - الاستفادة من عناصر القوة العلمية والاقتصادية لدى القوتين المتنافستين : الشرق الأسيوى والغرب الأمريكى - الأوربى.

2 - الحفاظ على قوة الدفع الذاتية من خلال تفعيل عناصر التقدم في الثقافة العربية الإسلامية.

❖ الثاني : التعامل بحذر مع آليات الهيمنة الأمريكية - الغربية على الواقع المعاصر.

---

(147) نفس المصدر: ص202.

(148) د. محمد ممدوح عبد المجيد: مقال بعنوان "النشار رائداً للتنوير" جريدة الوفد، ع 8638، ط1، القاهرة، 25/ 10/ 2014م، ص10.

❖ الثالث : إجراء حوار حضاري حقيقى مع بلاد الشرق الأسيوى ؛ لزيادة عوامل التقارب مع الصين واليابان وكوريا وماليزيا وسنغافورة والهند وغيرهم، مع ترسيخ أسس التعاون المشترك بيننا وبينهم في جميع المجالات(149).

كما يرى ضرورة التخلص من وهم المعجزة الغربية في مجالات العلوم المختلفة، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال الإيمان بأن العلم في مختلف فروعه ما هو إلا إرث بشرى، شارك في صنعه كل البشر، والإيمان في ذات الوقت بأن استنبات التكنولوجيا والتقدم العلمى داخل كل مجتمع إنما ينبغي أن يتم وفق آليات وعقليات تراعى ظروف هذا المجتمع ومشكلاته(150).

على هذا يرسم د. النشار خطة مقترحة لذلك قائلاً :-

إن خطتى المقترحة تقوم على التأكيد لأمرين :

❖ الأول : توسيع مفهوم الواقع ليشمل : "الاجتماعى، السياسي، الاقتصادى، والثقافي الفكري".

❖ الثاني : توسيع دوائر الانتماء لتشمل : "العربي، الإسلامى، الأفريقى والأسيوى".

ثم يعقب ذلك دراسة معالم الحضارات الشرقية القديمة في المناهج التعليمية، مع إرسال البعثات، وتنشيط قنوات الإتصال بينها، مع ضرورة ربط الإقتصاديات بينهم من خلال تسهيل حركة التبادل التجارى ثم يؤكد على أن الاستفادة من كل عناصر التقدم الغربية هو أمر مطلوب وحيوى بل وضرورى، لكنه لا يلزمنا أبداً بأن ننخلع من عباءة الشرق الذي هو منا ونحن منه(151).

---

(149) د. مصطفى النشار: المصدر السابق، ص141، 145.

(150) د. مصطفى النشار: الأورجانون العربي للمستقبل، ص144.

(151) د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ص113: 216.

كما يؤكد - د. النشار - على ضرورة الإصلاح السياسي إذ يرى أن مجتمعاً يشعر أفراده بكافة الحريات ويمارسونها في ظل القانون الذي يراعى الحقوق الأساسية للإنسان هو الحلم الذي سعى ويسعى إلى تحقيقه كل الفلاسفة في أي عصر وفي أي مكان(152) لذا يدعو إلى أن تكون المجالس النيابية أفضل حالاً من خلال الإحساس بنبض الشعب الذي يمثلونه بإقامة مشاريع لقوانين جديدة ترفع الظلم عن كاهل المظلومين وتدفع نحو العمل الجاد(153). ويؤكد على ضرورة تحقيق الركائز الآتية :-

1 - بناء نظام تربوى وتعليمى جديد.
2 - النهوض بالبحث العلمى.
3 - التحول إلى عصر مجتمع وإقتصاد المعرفة.
4 - إصلاح وتحديث الخطاب الديني.
5 - تحقيق طفرة نهضوية وحدوية على الصعيدين السياسي والإقتصادى(154).
6 - حرية العقيدة والفكر.
7 - الحوار الايجابى البناء.
8 - ثنائية العقل والوجدان.
9 - سيادة واحترام القانون.
10 -تفعيل دور التفاعلية مع الثقافات الأخرى.
11 -الحفاظ على القيم الخلقية والدينية.
12 -قبول الجدل بين القديم والجديد من خلال المحافظة على الجوهر

---

(152) د. مصطفى النشار: مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، عمان، الأردن، 1433هـ، 2012م، ص10.

(153) د. مصطفى النشار: ما بعد العولمة، قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص247، 248.

(154) د. مصطفى النشار: الأورجانون العربي للمستقبل، ص193: 271.

الأصيل وقبول الآخر بما لا يتعارض مع الأصيل الموروث[155].

13 -تقوية دور الأسرة في المجتمع.

14 -نشر الثقافة الإلكترونية بشكل إيجابى.

15 -المشاركة بايجابية في المجتمع المعرفى[156].

من الممكن تلخيص ذلك في ثلاثة محاور أساسية نحو خطة النهوض بالأمة العربية :

❖ الأول : الإرتقاء بالنظم التعليمية والبحث العلمى وتحويلها من مرتبة النظر إلى مرتبة التطبيق.

❖ الثاني : تطوير الخطاب الديني ليفى بمقاصد الشريعة في ضوء وسطية الإسلام.

❖ الثالث : تحقيق رؤية موحدة تكون قادرة على صناعة نهضة حقيقية اقتصادياً وسياسياً وفي كل المجالات[157].

ويؤكد د. النشار بيقين لا يعتريه شك أن الشخصية المصرية إذا ما إستيقظت لذاتها وأدركت مكانتها في الماضي والحاضر ستكون قادرة على صناعة مستقبل بكل ما يحمله من تحديات، لأننا نملك القدرة الحقيقية على الاستجابة الفعالة لأى تحدى وكيفية التعامل معه[158]. كما يرى أنه ما من شك في أن الوعى الفلسفي بمشكلات العصر، ثم الخروج من مجرد الوعى إلى تقديم الحلول لهو أصعب بكثير من أن يصنع الإنسان صاروخاً

---

(155) د. مصطفى النشار: في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي، الدار المصرية السعودية، ط2، القاهرة، 2012م، ص20: 31.

(156) د. مصطفى النشار: المصدرالسابق، ص65: 70.

انظر أيضاً: د. مصطفى النشار: ثقافة التقدم وتحديث مصر، الدار السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2004م.

(157) د. محمد ممدوح عبد المجيد: مقال بعنوان "خارطة الطريق للمستقبل العربي"، ص10.

(158) د. مصطفى النشار: ما بعد العولمة، قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، ص49.

أو يخترع قمراً صناعياً، فكل تلك المخترعات سهلة يسيرة في عصر يكثر فيه من يعى الأهمية النظرية للفلسفة والعلم، ثم إن الانتقال من مرحلة الوعى الفردى إلى الوعى الجماعى بأهمية الفكر وريادته ينتج عنه تلقائياً إلتحام الفرد بمجتمعه ليصنع سيمفونية من العمل الجماعى الخلاق الحقيقى الذي يرتبط فيه القول بالفعل، وتتحول فيه الكلمات إلى دستور للعمل(159).

أعتقد أن هذه الرؤية هي بمثابة دستور حقيقى لمن أراد أن يحقق التغيير نحو الأفضل، وهي أسمى تعبير عن رؤية الفيلسوف للعلل البعيدة للأشياء، وقد برع د. النشار في تقديم هذه الرؤية لمن أراد صنع التحول بالأيدى العربية البناءة، ولم يغلق الأبواب نحو من يريد تقديم المزيد، فروافد المعرفة العربية معين لا ينضب أبداً.

الخاتمــة

اتضح من خلال دراسة النزعة النقدية عند د. مصطفى النشار مجموعة من النتائج البحثية نوجز أهمها فيما يلي:

1 - اتفق المعنيان اللغوى والإصطلاحى حول مفهوم النقد في كونه يعنى القدرة على التحليل والتعليل والمناقشة بالإستناد إلى ذوق Taste وثقافة Culture الناقد البصير نحو القيام بتحليل المفاهيم بالرجوع إلى الأصيل من النصوص ؛ وإعادة بناء العملية المعرفية على أسس ودعائم سليمة.

2 - يمثل النقد مرحلة ضرورية في الفكر الفلسفي بصفة خاصة والحياة والإنسانية بصفة عامة، بكونه يزيد الوعى بالمشاكل المراد دراستها ومحاولة بيان وتوضيح واستجلاء رديئها من جيدها ؛ من أجل الوصول إلى تقديم رؤية فلسفية تستند إلى دعائم الفكر الفلسفي المستنير من خلال البساطة والوضوح والشمول.

---

(159) د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 1988، ص21، 22.

3 - استند د. مصطفى النشار في القيام بنزعته النقدية على دعائم أساسية من أجل الفهم الأمثل للمشكلات الفلسفية، معتمداً في ذلك على : الموضوعية والعقلانية الصرفة، الدقة والوضوح، المنطقية، التحليل والتركيب وكذلك الطرائفية.

4 - وجه د. مصطفى النشار نقده نحو المؤرخين الذين توهموا القول بالمعجزة اليونانية وفند ذلك تفنيداً منطقياً يستند إلى الرجوع إلى النصوص الأصيلة وتحليلها، مع تدعيم ذلك برؤيته العقلية المستندة إلى البراهين الصحيحة.

5 - أثبت د. مصطفى النشار عبقرية الشرق وذلك من خلال بحثه في الحضارات الشرقية القديمة وما بها من دلائل حية تغافل عنها المؤرخون بقصد أو بدون قصد ؛ ليثبت عبقرية هذا الشرق وخاصة الحضارة المصرية القديمة.

6 - لم يترك د. مصطفى النشار فيلسوفاً قام ببحث فلسفته إلا وقدم له سهام نقد بناء لآرائه وآراء شراحه من الكتاب، معتمداً في ذلك على الرجوع للمصادر الأصيلة؛ لكى يتم الوصول إلى الفهم الأمثل للمشكلة بناء على نظرة موضوعية تخلو من عناصر الذاتية.

7 - لم يتوقف د. مصطفى النشار عند النقد الذي يهدف إلى الفهم الواضح للمشكلة المراد دراستها فقط، بل انتقل إلى مرحلة أوسع متمثلة فيما يتمتع به من ميل ميتافيزيقى حاول من خلاله بناء فلسفة جديدة خاصة به، تتحقق من خلال اهتمامه بالنهوض بالفكر الفلسفي والمجتمع على السواء.

8 - امتاز د. مصطفى النشار بالحدس المعرفى الذي جعله يؤكد من خلال كتبه بزوغ فجر حضاري جديد لدول اليابان والصين وكوريا وغيرهم ؛ مما يؤكد قدرته على التنبؤ بالفكرة القائمة على اليقظة الفكرية والذهن المستنير.

9 - رسم د. مصطفى النشار خطة محكمة من أجل النهوض بهموم المثقفين ؛

من أجل النهوض بالفرد والمجتمع، وضع من خلالها دستوراً للعمل من خلال تحديد معوقات عملية التقدم والنمو ومحاولة التغلب عليها بتحديد سبل الوصول نحو عالم أفضل، في ظل الإيمان الراسخ بضرورة الإنتقال من العمل الفردى إلى العمل الجماعى القائم على الوعى واليقظة الفكرية وتوسيع دوائر الفكر الإنساني ليشمل الوجود بأكمله، من أجل الارتقاء بالمواطن المصرى على الصعيدين الداخلى والخارجى بصفة خاصة والمواطن العربي بصفة عامة.

أعتقد من جانبى أن أسمى ما تم بحثه في هذا البحث المتواضع هو ما تحقق أمامى وقرأته في كتب فلسفية تتكلم عن رؤية خاصة بشخصية ترسم لنفسها فلسفة خاصة بها، لكنها فلسفة تقوم على الوعى واليقظة الفكرية المرتبطة بالواقع فلا عجب أن أرى د. مصطفى النشار في بعض كتبه أفلاطونى النزعة وفي الآخر أرسطاطاليسى يهتم بميتافيزيقا الواقع، أو إصلاحي سقراطي يهتم بالآخر، أو كانطي نقدى يفند الأشياء تفنيداً منهجياً ؛ إلا أنه يتحقق له رؤية فلسفية خاصة تدعم ما يوجد في طيات نفسه، وحدس فكره، ويقين رؤيته، وإشراق فؤاده نحو عالم أفضل للفلسفة وللفرد وللمجتمع ؛ بل للوجود أجمع.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

أ - العربية:

* النشار "د. مصطفى"

1 - فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولى، ط 2، القاهرة، 1988م.

2 - فلاسفة أيقظوا العالم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، القاهرة، 1988م.

3 - نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، مطبعة أولاد عبده، ط1، القاهرة، 1993م.

4 - مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، 1995م.

5 - نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، ط 3 مزيدة ومنقحة، القاهرة، 1995م.
6 - المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، 1997م.
7 - مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون، قراءة في محاورتى الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، 1997م.
8 - من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، قراءة في الفكر التاريخى عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997م.
9 - تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ 1 السابقون على السوفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
10 - مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، 1998م.
11 - مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
12 - تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ 2 السوفسطائيون، سقراط، أفلاطون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999م.
13 - في فلسفة الثقافة والنقد الثقافي، الدار المصرية السعودية ط 2، القاهرة، 2002م.
14 - ما بعد العولمة، قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1 القاهرة، 2003م.
15 - الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2004م.
16 - ثقافة التقدم وتحديث مصر، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، ط 1، القاهرة، 2004م.
17 - حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظرى والواقع العملى، الدار المصرية السعودية، ط 1، القاهرة 2004م.
18 - مدخل إلى الفلسفة السياسية الإجتماعية، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، عمان، الأردن 1433هـ، 2012م.
19 - الأورجانون العربي للمستقبل، الدار المصرية اللبنانية ط 1، القاهرة، 1435 هـ، 2014م.
20 - الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، دار النصر للتوزيع والنشر القاهرة، د. ت.

ثانياً: المراجع

أ - العربية والمترجمة إليها:

*** إبراهيم "د. إبراهيم مصطفى"**

1 - الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2000م.

*** إبراهيم "د. زكـريـا"**

2 - مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، طبعة مزيدة ومنقحة القاهرة، 1971م.

*** أفـلاطـــون**

3 - القوانين، ترجمها عن اليونانية إلى الانجليزية د. تيلور، نقله إلى العربية محمد حسن ظاظا مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986م.

*** الأهوانى "د. أحمد فـؤاد"**

4 - فى عالم الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 2002م.

*** الديدى "د. عبد الفتـاح"**

5 - الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م.

*** الشيخ "د. رأفت غنيمى"**

6 - فلسفة التاريخ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1988م.

*** العقاد "عبـاس محمـود"**

7 - الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونان والعبريين مكتبة نهضة مصر، دار القلم، القاهرة، د.ت.

*** أمين "د. عثمـان"**

8 - رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف القاهرة، 1967م.

*** جيمس "جورج -جى. ام"**

9 - التراث المسروق، الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1966م.

*** جيمس "وليـــم"**

10 - بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، مراجعة د. زكى نجيب محمود المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة د. ت.

*** حسين "د. نازلى إسماعيل"**

11 - الشعب والتاريخ، هيجل، دار المعارف بمصر القاهرة، 1976م.

*** دهمس "د. محمد رشاد عبد العزيز"**

12 - مع مسيرة الفكر الإنساني في العصر القديم مطبعة الفجر الجديد، ط 1، القاهرة، 1982م.

* دولـــوز "جيـــل"
13 - فلسفة كنط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1 بيروت 1417 هـ، 1991م.
* ديكـارت "رينيـــه"
14 - مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضرى مراجعة د. محمد مصطفى حلمى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط 2، القاهرة 1968م.
* راكينوف "أناتولى"
15 - المعرفة التاريخية، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، ط 1، دمشق 1989م.
* شاخت "رينشارد"
16 - رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العام للكتاب، القاهرة 1993م.
* شرارة "عبد اللطيف"
17 - حكمة التاريخ، دار الكتاب العالمى، بيروت لبنان 1990م.
* فضل الله "د. مهدى"
18 - بدايات التفلسف الإنساني، الفلسفة ظهرت في الشرق، دار الطليعة، ط 1، بيروت، لبنان 1994م.
* كـــرم "د. يوســـف"
19 - تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1300 هـ، 1936م.
* كوتنعهام "جـــون"
20 - العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمى، مركز الإنماء الحضاري، ط 1، حلب، 1997م.
* لوكاكش "جـــورج"
21 - تحطيم العقل -1 -، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، ط 2، بيروت 1403هـ/ 1989م.
* محمد "د. محمود محمد علي"
22 - الأصول الشرقية للعلم اليوناني، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، القاهرة 1998م.
* محمود "د. زكى نجيب"
23 - من زاوية فلسفية، دار الشرق، ط 1، القاهرة 1399 هـ، 1979م.
* ياسبرز "كـــارل"

24 - تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، نقله إلى العربية وقدم له د. عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1994م.

ب - الأجنبية:

Carr "Brain"; *Metaphysics: An introduction*, Macmillan, London, W. D.

Copleston "Frederick s.t"; *Ahistory of philosophy*, vol -1- Greece and Rome, The New man Press, Westminster, 1960.

Plato; *The Republic, Translated by, Jowett, clarendon press, 3ed, ox ford, 1882.*

Randall "John Herman. R"; *Aristotle*, Columbia university press, N. y. 1960.

White "Alan. R."; *Methods of Metaphyics*, Cromhelm, Landon, N. Y. 1987.

Zeller "Edward"; *Outlines of the history of Greek philosophy, Henery Holt and Company*, N. Y. 1908.

ثالثاً : الموسوعات ودوائر المعرف :

أ - العربية والمترجمة إليها :

*** ابن منظور**

1 - لسان العرب، تحقيق عبد الله على الكبير وآخرون، دار المعارف، ط 1، القاهرة، د.ت .

*** الزمخشرى "أبى القاسم جار الله محمود بن عمر بن احمد"**

2 - أساس البلاغة، جـ 2، تحقيق باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 1419 هـ، 1998م .

*** المعجم الفلسفة الصادر عن**

3 - مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 1403 هـ، 1983 م .

*** اليساوى "شاكر"**

4 - فى بعض المفاهيم والأفكار، دار الينابيع، دمشق، 1996 م .

*** رسل "برتراند"**

5 - حكمة الغرب، جـ 1، ترجمة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، ع 62، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983م .

*** بغورة "د. الزواوى"**

6 - فى النقد الفلسفي، محاولة في تحديد المفهوم، مجلة عالم الفكر، مج 41، ع 4، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ابريل 2013م .

*** زكريا "أبى الحسن أحمد بن فارس"**

7 - معجم مقاييس اللغة، جـ 5، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1392 هـ، 1972 م .

* صليبا "د. جميل"

8 - المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، لبنان، 1982م .

* عبد المجيد "د. محمد ممدوح"

9 - مقال بعنوان "النشار رائداً للتنوير" جريدة الوفد، ع 8638، ط 1، القاهرة، 25/ 10/ 2014م .

10 - مقال بعنوان "ولكم في الحوار حياة" جريدة الوفد، ع 8650، ط 1، القاهرة، 8/ 11/ 2014م .

11 - مقال بعنوان "خارطة الطريق للمستقبل العربي"، جريدة الوفد، ع 8692، ط 1، القاهرة، 27/ 12/ 2014م.

* يعقوب "د. إميل بديع، د. ميشال عاصى"

12 - المعجم المفصل في اللغة والآداب، مج 2، دار العلم للملايين، ط 1، بيروت، لبنان، 1987م .

ب - الأجنبية :

Audi "Robert"; *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, 2ed, N. Y, 1999.

D. Runes "Dagobert"; *The dictionary of philosophy*, Philosophy Library, Inc, N.Y, W.D.

Simon "Black burn"; *The oxford dictionary of philosophy*, Oxford University Press, N.Y, 1996.

فلاسفة أيقظوا العالم

قراءة تحليلية في كتاب «فلاسفة أيقظوا العالم» للمفكر مصطفى النشار

■ د. عماد الدين إبراهيم*

في المقدمة يوضح مفكرنا الكبير زيف عبارة أن الفلسفة لا قيمة لها ولا طائل من وراء دراستها، ويوضح أهمية الفلسفة ودورها الحيوي في المجتمع، بل يؤكد على أن حضارات الأمم تقاس بما تملكه من فلاسفة. ويبحر مفكرنا الكبير من خلال فصول الكتاب في رحلة عقلية مثيرة وشيقة يبدأ بالحضارات القديمة ويلقي الضوء على الحضارة المصرية القديمة، والحضارة اليونانية. ويوضح أن هذه الحضارات قامت على رؤية عقلية عميقة وعلي عقول جبارة اهتمت بالفلسفة وغيرها من العلوم. ثم يستعرض مفكرنا الكبير الدكتور النشار بتحليل عميق ورؤية ثاقبة في الباب الأول من الكتاب الفلاسفة الشرقيون، ويتحدث عن إخناتون (الملك الفيلسوف)و الذي دعا إلى التوحيد، ويؤكد من خلال إخناتون أن عقيدة التوحيد هي نبت مصري خالص، وأن الفلسفة بمعناها النظري وليس العملي هي إبداع مصري. ويجب أن نشير إلى حقيقة هامة وهي أن موقف اخناتون من عقائد عصره موقفاً فلسفياً يقوم على الإقناع العقلي، وأن إيمان إخناتون بواحدية الإله جاء بعد تفكير عميق وتأويل عقلي، ويشير مفكرنا الكبير في هذا الفصل إلى أن اخناتون كان الملك الفيلسوف الذي من خلاله تحقق حلم

* أستاذ مساعد الفلسفة الحديثة... جامعة بنى سويف...

كل الفلاسفة المثاليين في مدينة فاضلة يحكمها الفلاسفة[1].

ويستمر إبحار مفكرنا في رحلته العقلية الفلسفية في دراسة الفلاسفة الشرقيون وتتوقف الرحلة عند شاطئ (كونفشيوس) والذي يطلق على فلسفته أخلاق الوسط، وتمثل أخلاقه بناء متكامل الأركان لأنه جمع بين الجانب النظري والجانب العملي. ويشير مفكرنا إلى نقطة هامة في أخلاق كونفشيوس وهي الانطلاق من فكرة محورية مؤداها أن الناس متساوين وخيرين بطبيعتهم، وأن الطبيعة الإنسانية مستقيمة، وعندما تفقد هذه الاستقامة تفقد معها السعادة، والقانون الأخلاقي يكمن عنده كما يشير مفكرنا في إدراك الوسط بين الإفراط والتفريط، فالرجل الفاضل هو الذي يسير وفقاً لطبيعته، وأهم وصف للأخلاق عند كونفشيوس أنها إنسانية الطابع وهذا كما يرى مفكرنا ما يجعلها أخلاق مثالية كما عند كانط، لأنهما يدعوان إلى العودة للإنسان[2]..

ثم يستمر إبحار مفكرنا في رحلته في دراسة الفلاسفة الشرقيين حتى يصل إلى (بروتاجوراس) ويطلق عليه فيلسوف التنوير في العصر اليوناني، وهو تنويري بمعني أنه أحدث ثورة فكرية في عصره، ثم يطرح مفكرنا الكبير سؤال هام هل آراء بروتاجوراس كانت انعكاس لعصره؟ والإجابة نعم هناك علاقة وثيقة وصلة حميمة بين أفكار الفيلسوف وعصره، وهذه علاقة طبيعية، فالتلاقي بين عبقرية الفيلسوف وعبقرية مجتمعه أمر تلقائي، لذا جاءت أفكار بروتاجوراس انعكاساً للعصر الذي كان يعيش فيه، وجوهر أفكاره هي مقولته الشهيرة (الإنسان مقياس الأشياء جميعا) تلك المقولة أحدثت هزة فكرية عميقة في جنبات المجتمع الأثيني.

---

(1) أيضاً انظر. برستيد: فجر الضمير، ترجمة. سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة، ص94.
ايضا. فواد شبل: اخناتون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975، ص59.

(2) كريل.و.ج: الفكر الصيني من كونفشيوس إلى ماوتسي تونج.ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، ص45.
أيضاً، حسن شحاته: كونفشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص68.

وإذا حللنا هذه المقولة كما يرى مفكرنا نري أن بروتاجوراس يقصد بالإنسان هنا الفرد، كما يعني أن الحواس هي معيار المعرفة. وهذه النظرية في المعرفة كما يرى مفكرنا انعكست على نظرية بروتاجوراس في الأخلاق، لذا قرر نسبية الفضائل، حيث أعلن أن الإنسان هو معيار الخير، وأنه لا يملك بالطبيعة شيئاً من الفضائل وإنما يتعلمها، ورغم كل هذا فإن مفكرنا يرى أن قيمة آراء بروتاجوراس تنبع من كونها آراءاً جريئة، كذلك أرائه الأخلاقية أدت إلى نظرية هامة في الحضارة الإنسانية خلاصتها أن حضارة الإنسان من صنع الإنسان[3].

ثم تأتي المحطة التالية في رحلة إبحار مفكرنا في الفلاسفة اليونان حتي يصل إلى محطة هامة وعلامة فارقة في الفلسفة اليونانية وهي محطة (سقراط)، ذلك الرجل الذي من حرك المياه الراكدة في المجتمع الأثيني وأحدث ثورة فكرية كبيرة، وثورة تنويرية، كان يتناقش في كل مكان في الشوارع والأسواق، حتى أنه نال لقب أحكم الرجال في عصره.

لقد علم سقراط الناس الفضيلة، وحاور مدعي العلم السوفسطائيين، وأظهر جهلهم، ولذلك كان نصيبه تهمة إفساد الشباب الأثيني، وحكم عليه بالإعدام وضرب أروع الأمثلة على الدفاع عن المبادئ والموت في سبيلها، لم يجزع ولم يهرب رغم أن هذا كان متاح بل ثبت وتجرع السم بشجاعة لذا خلد اسمه في التاريخ، وهنا ضرب أروع الأمثلة لكل من جاء بعده في الثبات على الحق[4].

ثم تصل الرحلة الفكرية لمفكرنا الكبير الدكتور النشار حتى تصل إلى

---

(3) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، ط1، القاهرة، 1954، ص217.

(4) كوراميس: سقراط الرجل الذي جرؤ على السوال.ترجمة.محمود محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1956، ص87.
أيضا. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1977، ص10.

(أفلاطون) ويشير إلى الفكرة الجوهرية عنده وهي تقسيم العالم إلى قسمين عالم المُثل وعالم الواقع، فعالم المثل يمثل الوجود الحقيقي، وعالم الواقع هو عالم الزيف والخداع، ولقد انطلق أفلاطون في ذلك من أسطورة الكهف في تقسيم العالم إلى عالم مثل وعالم واقعي، وكذلك من أهم أفكار أفلاطون السياسية في محاورة الجمهورية هي فكرة أن يكون على رأس الدولة الحاكم الفيلسوف، تلك الفكرة التي كانت نبراساً أضاء الطريق لكل الفلاسفة الذين تحدثوا عن الملك الفيلسوف، ثم يربط مفكرنا بقدرة رائعة على التحليل وسبر أغوار الأفكار بين حكم الفلاسفة والصورة التي رسمها من خلال أسطورة الكهف، فعلي الشخص الذي استطاع أن يفك قيده أن يحرر أقرانه ويأخذ بأيديهم(5).

ثم يستمر سير مفكرنا الكبير مرتحلاً في الفلاسفة اليونان حتي يصل إلى مرحلة اكتمال المشروع الحضاري اليوناني عند (أرسطو)،لأن أرسطو يمثل قمة النضج العقلي اليوناني، ويري مفكرنا أن أرسطو جمع في شخصيته الفلسفية ميزة الجمع بين الجانب النظري والجانب العملي، وكان أمام أرسطو نمطين من التفكير كما يرى مفكرنا، النمط الأول هو الاتجاه المادي الذي عبر عنه فلاسفة مدرسة أيونيا، والنمط الثاني هو الاتجاه المثالي الذي بدأه فيثاغورث ومدرسته. ولقد نجح أرسطو في المزج بين النمطين والتوفيق بينهما، والمفتاح الأساسي في نجاحه هو ما أضافه وأبدعه من مصطلحات فلسفية جديدة، كما نجح في إقامة توازن بين دور الاستقراء ودور القياس، وجعل من العلم امتداداً لنظريته في المعرفة، ويجب أن نشير إلى حقيقة هامة وهي أن الميتافيزيقا عند أرسطو لعبت دوراً هاماً في إضفاء المعقولية على العالم المحسوس، وهذا بالطبع انعكس على مذهبه الأخلاقي(6)..

---

(5) مصطفى النشار: نظرية العلم الآرسطية، دراسة في منطق المعرفة العلمية عند آرسطو، دار المعارف، القاهرة، 1986، ص51.

(6) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الاسلامية، نقله إلى العربية كمال اليازجي، الدار المتحدة =

ثم تستمر الرحلة الفكرية لمفكرنا الكبير حتى تصل إلى مرحلة الفلسفة الإسلامية والفلاسفة المسلمين، ويبدأ بالفارابي، والذي لا يختلف عليه اثنان في مكانته الفلسفية، رغم محاولة البعض إظهار أنه مجرد شارح لأرسطو، إلا أنه من وجهة نظر مفكرنا يعتبر فيلسوف إسلامي مبدع وأصيل ومجدد.

ولعل أهم ما يميز فلسفة الفارابي عن غيرها من الفلسفات الإسلامية هو الجانب السياسي والذي يمثل نقطة انطلاق لفهم فلسفة الفارابي، وأشهر مؤلفاته في ذلك (آراء أهل المدينة الفاضلة).

وينطلق الفارابي في آرائه السياسية من تحليله لضرورة الاجتماع البشري ويوضح أن الناس مفطورون على تلك السجية من الاجتماع، ويشير مفكرنا إلى تقسيم الفارابي المجتمعات إلى كاملة وناقصة، كاملة أي تفي باحتياجات الإنسان، وناقصة أي لا تفي باحتياجات.

ثم يستعرض الفارابي أهم الشروط التي يجب توافرها في الحاكم، ومن أهمها أن يكون الحاكم فيلسوف، مثله في ذلك مثل أفلاطون، والشئ الملفت للنظر في فلسفة الفارابي السياسية هو تأكيده على التوحيد بين المدينة الفاضلة وبين الحاكم الحكيم، فوجود أحدهما يعني وجود الآخر، ويؤكد مفكرنا على حقيقة هامة أن هناك فرق بين جمهورية أفلاطون التي هي جمهورية لا يدخل فيها العبيد ومدينة الفارابي التي تتسع حتى يمكن أن تكون دولة عالمية[7].

ثم تصل الرحلة في دراسة الفلاسفة المسلمين حتى الغزالي ومحاولة أسلمة المعرفة، مشيراً إلى أن الغزالي بشخصيته وبما كتبه لخص الروح الإسلامية والفكر الإسلامي، لقد أراد الغزالي أن يكون الشاهد الأول

= للنشر، بيروت، 1974، ص157-159.أيضا انظر.الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق.علي عبد الواحد وافي، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، 1984، ص45.

(7) سيلمان دنيا: في حياة الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ص18.

والأخير على الفكر الإسلامي... ولقد حقق الغزالي ببراعة فائقة التوازن بين إسلام العوام وإسلام الفلاسفة.

وإذا أردنا أن نفهم الفلسفة عند الغزالي كما يرى مفكرنا، علينا أن نقسمها إلى جانب ايجابي وجانب سلبي، الجانب السلبي يركز فيه الغزالي على نقد الفرق المتطرفة من منطلق واحد وهو الإخلاص للاسلام، أما الجانب الايجابي فقد خرج من باطن هذه المعارك الفكرية التي خاضها والروح الأساسية في فلسفته هي المنهج، أي منهج المعرفة الذي يراه مفكرنا معبراً عن روح الغزالي الفكرية المغامرة ولقد اتخذ الغزالي طريق العقل مسلكاً له في فلسفته، ومنهجه العقلي يقوم على فكرتين أساسيتين : فكرة الشك، وفكرة الحدس الذهني.

إذن الغزالي فيلسوف يؤكد على العقل ثم الحواس ثم ينتهي بالحدس الصوفي في المرحلة الأخيرة من تطوره الفكري، ويشير مفكرنا الكبير إلى أن الغزالي قدم نظرية في درجات المعرفة تميزت بأنه أسندها بعدما استخلصها بعقليته الفلسفية إلى الإسلام واستخراج معالمها من القرآن، فكان بحق أول من حاول أسلمة نظرية المعرفة(8).

ثم تتواصل الرحلة الفكرية لمفكرنا حتى تصل إلى محطة ابن خلدون رائد علم الاجتماع الشهير، وأهم أفكاره التي تتمثل في مفهومه عن العصبية، حيث ذهب ابن خلدون إلى أن فكرة العصبية هي أساس الحكم أو الملك، وبها يرتفع الحكام إلى حكم دولتهم، ويشير مفكرنا إلى أن ابن خلدون قد بدأ نظرية العصبية بملاحظة هامة وسديدة وهي أن البدو هم الأصل في العمران البشري وليس الحضر، وعلي ذلك بدأ ابن خلدون في تمييز خصال (البدوي) التي أبرزها النزوع نحو الخير والشجاعة، أما الحضري من أبرز سماته النزوع والميل نحو الدعة والترف، ويري ابن خلدون أن الانتقال ضروري من المجتمعات البدائية إلى الحضرية، لأن

(8) الغزالي: المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، القاهرة.

المجتمع المدني هو الذي سيتشكل من خلال التمييز بين حاكم ومحكوم وبين فرد ودولة.

والعصبية عند ابن خلدون كما يرى مفكرنا هي الارتباط الإجتماعي من خلال النسب وصلات الأرحام، وهي المحور الأساسي في تولي الحكم، ويشير مفكرنا إلى ملاحظة هامة وهي أن قيام الحكم عند ابن خلدون على مفهوم العصبية قد قيد مفهوم الحكم، والعصبية عند ابن خلدون شأنها شأن أي شيء تبلغ القمة ثم تمر بأطوار ومراحل عدة[9]..

ثم تتواصل الرحلة الفكرية لدي مفكرنا حتى تصل إلى المرحلة الحديثة من الفلسفة ويبدأ الرحلة من (مكيافيللي) وكتابه الشهير (الأمير) الذي لخص جماع فلسفته السياسية، وكان هذا الكتاب ذات تأثير كبير على الفلاسفة الذين جاءوا بعد مكيافيللي وخصوصا فكرته السياسية الشهيرة الغاية تبرر الوسيلة، والتي يرى مفكرنا أن مكيافيللي قد ظلم من خلالها بسبب سوء استخدام تلك الفكرة، واستُغلت في الاستشهاد في كل موضع يريد الناس فيه وصف الدهاء والخبث والمكر والخيانة، والحق أن مكيافيللي لم يكن ينادي بأن الغاية تبرر الوسيلة بمعني أن على الأمير أن يصل إلى الحكم بأي وسيلة شاء، وإنما كانت قضيته الأساسية في تعدد الطرق المتبعة من الأمراء في الوصول للحكم، فهو يرفض الخديعة والمكر[10].

ثم يتحدث مفكرنا عن ديكارت رائد المذهب العقلي وأبو الفلسفة الحديثة، بما أحدثه من ثورة فكرية تنويرية أحدثت أثرها في كل من جاء من بعده من الفلاسفة. وجوهر فلسفته القائم على (الكوجيتو) أنا أفكر إذن أنا موجود، فجعل نقطة البدء التفكير وانطلق إلى بناء فلسفته على هذا المبدأ، وأثبت من خلاله القضايا الأساسية الكبرى الله والعالم.

---

(9) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق. على عبد الواحد وافي، طبعة دار الشعب، ص71.

(10) هنري توماس ودانالي توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر. ترجمة عثمان نويه، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ب ت.

ثم يشير مفكرنا الي قواعد المنهج لديكارتي والتي من خلالها أحدث ثورة على كل ما هو موروث ومألوف وطالب كل شخص أن يعيد التفكير في كل المبادئ التي اعتنقها وأن يضعها موضع الفحص والتثبت من أجل الوصول لليقين، وكذلك استطاع (ديكارت) بمنهجه الذي استرشد بالطريقة الرياضية في التفكير أن يتخلص من الشيطان الماكر، وأن يصل إلى اليقين، ويري مفكرنا أنه عن طريق المنهج الرياضي عند ديكارت تم تغيير الفكر الأروبي، وجعل هذا الفكر يخرج من عباءة الفكر المدرسي الجامد إلى نور المعرفة الواضحة، وأصبح سلطان العقل عند الأوروبيين منذ ديكارت لا يعلوه أي سلطان[11].

ثم تستمر الرحلة حتى تصل إلى روسو فيلسوف العقد الاجتماعي، وينطلق روسو كما يرى مفكرنا من فكرة الدفاع عن حرية الإنسان الطبيعية ضد العبودية إلى فكرة العقد الاجتماعي، والذي يتمثل في الاتحاد بين البشر، ويشير روسو إلى أن كل فرد في العقد الاجتماعي يهب نفسه للجميع وليس لأحد، فكل مشارك يحصل من الآخر على ما يعادل كل ما فقده. وهنا يؤكد روسو في العقد الاجتماعي أن كل منا يسهم في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت الإدارة العليا.

وهناك ملحوظة هامة يشير إليها مفكرنا، مؤداها أن الأفراد في العقد الاجتماعي يتنازلون عن قدر من حريتهم لبعضهم وليس للدولة، وهذا شيء هام لأن العقد هو عقد بين الأفراد داخل المجتمع، لأن كل ما يجب أن يفقده الإنسان بمقتضي العقد هو حريته الطبيعية، وفي مقابل ذلك ينبغي له أن يكسب تلك الحرية المدنية التي يملك بمقتضاها كل ما في حيازته[12].

وتنتهي الرحلة الفكرية لمفكرنا إلى المحطة الفكرية الأخيرة في الفلسفة المعاصرة.

---

(11) ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

(12) جان جاك روسو: العقد الاجتماعي ترجمة.ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت.

ويحلل بدقة أفكار ماركس وفكرته عن المادية التاريخية، ويؤكد على أنه لا يوجد مذهب في فلسفة التاريخ نال شهرة مثل المذهب الماركسي، وذلك لأن الماركسية نجحت في استيعاب مشكلات العصر، فالمادية التاريخية تعني دراسة الجوانب والاتجاهات والقوانين العامة في حياة المجتمع البشري، كما تتناول قضية العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، ويشير مفكرنا إلى أن ظهور المادية التاريخية يمثل انقلاب ثوري في المذاهب الاجتماعية، وذلك لأن ماركس فسر التاريخ بالدوافع الاقتصادية، وأثبت أن الإنتاج المادي وليس الأفكار هو الذي يشكل أساس التاريخ، كما أثبت هو وانجلز أن المجتمع يتطور من الأشكال الأدني إلى الأشكال الأرقي عبر التناقضات وعبر صراع الطبقات، وبناء على ذلك فإن التاريخ طبقاً لماركس يتطور وفقاً لقوانين التطور الاجتماعي، لكن طرقه ليست جبرية.

ثم ننهي هذه الرحلة بالحديث عن فيلسوف الحضارة (توينبي) ويستعرض مفكرنا بالتحليل فكرة توينبي عن التحدي والاستجابة وتمثل تلك النظرية الجانب الإيجابي في فلسفة توينبي، وتخلص تلك النظرية إلى أن تحدي البيئة ينتج الحضارة، وكما يرى مفكرنا أن توينبي يركز على التأكيد على أن الاستجابات المتولدة باطنياً يتوقف عليها النجاح أوالفشل على صرامة التحديات المرتبطة بقدرات وقوي من يستجيبون، ويشير توينبي إلى أن تحديات البيئة الفيزيائية لها علاقة وطيدة وكبيرة بتكوين الحضارات المختلفة، ولقد أثبت توينبي أن الحضارات تتوالد في البيئات التي تتسم بالمشقة غير العادية. معبراً عن ذلك بأنه كلما عظم التحدي اشتد الحافز. ويشير مفكرنا إلى فكرة هامة في فلسفة الحضارة عند توينبي وهي أن الحضارات تنمو وتتطور مثل الإنسان وعمره، تبدأ من الميلاد وتنتهي بالشيخوخة، وهذا يذكرنا بابن خلدون وفكرته عن تطور المجتمعات، ويشير مفكرنا الكبير بعد ذلك إلى طبيعة ارتقاء الحضارات عند توينبي ويري أن الإرتقاء يحدث عندما تصبح الاستجابة لتحدي معين ناجحة في ذاتها

فقط بل تستثير تحدي إضافي يقابل استجابة ناجحة.

ويشير توينبي إلى أن قوام الارتقاء يطلق عليه كلمة التسامي، والتي تعني عنده التغلب على الحواجز المادية، ثم يستعرض مفكرنا أسباب انهيار الحضارات عند توينبي التي يرى أن منها: إخفاق الطاقة الإبداعية عند الأقلية المبدعة، ويري توينبي أن الانهيار يعقبه تحلل يصيب الحضارات ويطلق عليه التحجر[13].

بعد هذا العرض الرائع من جانب مفكرنا الدكتور النشار، نجد أن هذا المفكر يحمل رؤية فلسفية عميقة لتحليل المذاهب الفلسفية، ولما لا وهو صاحب قلم مبدع وفكر مستنير ورؤية فلسفية خصبة، إلى جانب أنه صاحب بصمة في مجال الفكر الفلسفي اليوناني وعاشق لهذا التخصص، إلى جانب ذلك فهو صاحب شخصية موضوعية ومتزنة على المستوي الإنساني والأخلاقي، دمث الخلق طيب القلب، متدين بطبعه، صاحب ابتسامة تزيل كل العقبات، أطال الله بقائه ونفعنا بعلمه...

(13) أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ترجمة: فؤاد شبل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1964.

نحو رؤية جديدة للفلسفة السياسية

قراءة في كتاب «تطور الفلسفة السياسية: من صولون حتى ابن خلدون»

■ اعداد: د. على الخطيب*

إن كتاب "تطور الفلسفة السياسية: من صولون حتى ابن خلدون" للأستاذ الدكتور/ مصطفى النشار، الذي يُعد واحداً من أهم المفكرين والفلاسفة المعاصرين، والحائز على العديد من الجوائز.وهو يعمل حالياً أستاذاً للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، وله العديد من المؤلفات من أبرزها على سبيل المثال لا الحصر : "فلاسفة أيقظوا العالم"، "رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين"، "ما بعد العولمة"، . . . إلخ

يقع كتاب ''تطور الفلسفة السياسية : من صولون حتى ابن خلدون'' في 232صفحة. تتميز كتابته بتبسيط بليغ للب الفلسفة السياسية، ولقد عرض أستاذنا في التصدير لعدة حقائق على قدر كبير من الأهمية فتتمثل الحقيقة الأولى في أن كتابه يهتم بالشرح والتحليل لأهم مرحلتين بنيت عليها الأفكار السياسية في العصر الحديث أولهما المرحلة اليونانية وثانيهما مرحلة العصور الوسطى مسيحية وإسلامية، وذلك راجعاً إلى اعتقاده الراسخ بأن ما طُرح من مذاهب وأفكار سياسية في هاتين المرحلتين تبلور الوعى البشري بمعنى فلسفة السياسة وبأهم النظريات السياسية التي لا تزال

* مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة المنيا...

الأساس الذي تُبنى عليه معظم النظريات السياسية الحديثة والمعاصرة. كما أنه انتهى إلى أن اهتمام هاتين المرحلتين كان منصباً على التوحيد التام بين الأخلاق والسياسة

وتكمن الحقيقة الثانية في إقراره العلنى بأن الفكر السياسي الحديث - وخصوصاً الغربي- قد رفض التوحيد بين الأخلاق والسياسة الذي نادى به أنصار المرحلتين سالفتا الذكر.وإيضاحا لذلك فلقد رأى أن "مكيافيللي" المفكر الإيطالي الشهير نادى بضرورة الفصل بين الأخلاق والسياسة، وأرجع المؤلف إصرار "مكيافيللي" على هذا الانفصال بين الأخلاق والسياسة إلى أسباب قد تكون سياسية واجتماعية بل ودينية، ولكنه اهتدى إلى القول بأن شيوع مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، وحكم الشعوب على رجل السياسة حكماً موضوعياً من خلال النظر في أعماله وقراراته ونتائجها بعيداً عن الحكم على شخصه وأخلاقه هما من الأسباب الرئيسة التي أدت إلى حدوث الانفصال بين الأخلاق والسياسة.

وتتمثل الحقيقة الثالثة في تفضيله للرجل السياسي الذي يكون شخصاً فاضلاً مؤمناً بالإضافة إلى كونه رجل سياسة ودولة ناجح، أما الحقيقة الرابعة والأخيرة والمهمة من وجهة نظرى فتتمثل في إيمان أستاذنا بأن كل منا مدعو لأن يكون مشاركاً مع هؤلاء الفلاسفة الذين عرض لهم بالرأي والحجة خلال عمله الذي بين أيدينا، ظناً منه أن ما عرضوه من نظريات وآراء ما هي إلا مجرد حافز لنا على أن نواصل الحوار من أجل مستقبل سياسي أفضل لمجتمعاتنا المعاصرة.

ينقسم الكتاب إلى فصل تمهيدى بعنوان "التعريف بالفلسفة السياسية"، بالإضافة إلى ثلاثة أبواب، وهي تحمل تبعاً العناوين التالية: "الفكر السياسي اليوناني"، "الفكر السياسي الغربى في العصرين الرومانى والوسيط"، "والفكر السياسي الإسلامي".

هذا معناه أن أستاذنا قبل أن يخوض في الموضوعات الرئيسة للفلسفة

السياسية اهتم في المقام الأول بالتمهيد لها. فنجده في الفصل التمهيدى يطرح عدة موضوعات رئيسة منها : الموضوع الأول وهو سؤاله عن ماهية الفلسفة السياسية ؟، فنجده يجيب قائلاً : أن الفلسفة السياسية هي فرع من فروع الفلسفة وتهتم بدراسة كيفية تحقيق أكبر قدر من الحكمة والعدالة في المجتمعات السياسية، فالفلسفة السياسية من وجهة نظره هي علم القوة وكيفية تنظيمها داخل المجتمعات. ولكنه وجه انتباهنا إلى ضرورة التفرقة بينها وبين علم السياسة، لذلك نجده يطالب بضرورة إقامة الفروق الدقيقة بين الفلسفة السياسية وبين علم السياسة، فيرى أن الفلسفة السياسية تتمتع بطابع معيارى، وهذا معناه إنها تبحث فيما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين البشر -حاكم ومحكوم- داخل المجتمع السياسي من ناحية، وتبحث فيما ينبغي أن تحكم هذه العلاقة من قوانين من ناحية أخرى. وفي حين يرى أن العلوم السياسية تركز على وصف ما هو كائن في هذه المجتمعات السياسية، كما تبحث في أشكال السلطة القائمة والبحث في أفضل أنواعه ومدى ملائمة هذه الأنواع للظروف السياسية والاقتصادية والبيئية التي يعيشها البشر في مجتمع بعينه. وعلاوة على ذلك فقد نظر إلى الفلسفة السياسية على أنها الفلسفة التي تحاول الارتقاء بالقيم السياسية في المجتمعات الإنسانية، وتحاول بما لديها الارتباط بفلسفة الأخلاق. كما أنها ظهرت نتيجة لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية معينة عانى منها المجتمع، فهى جاءت لتلبى هذه الحاجة فتشخص الأمراض الموجودة على الساحة السياسية وتقدم لها الحلول الملائمة.

ويتمثل الموضوع الثاني الذي انشغل به أستاذنا في سؤاله عن كيفية نشأة الفلسفة السياسية وظهورها؟. فنجده يجيب على ذلك قائلا : إن تاريخ الفكر السياسي تاريخ قديم قدم تاريخ الإنسان نفسه. وهذا معناه إنه منذ ظهور الحضارات الشرقية الكبري خاصة الحضارة المصرية القديمة قد ظهرت الأنظمة السياسية التي تحمل في طياتها فكرا سياسيا متماسكا. ومعناه أيضا إنه يعتقد اعتقادا راسخا بالأثر الشرقي على اليونانيين في كافة

ابداعاتهم حتى في تكوينهم للمدينة وفي شكل المجتمع السياسي، وإنه في الوقت نفسه لا ينكر أن كلمة سياسة Politic مشتقة من الكلمة اليونانية Polis التي تعني المدينة.

أما الباب الأول والذي بعنوان "الفكر السياسي اليوناني" فيتساءل من خلاله عن أهم النظريات التي ظهرت عن مفهوم الدولة والحكم وأفضل الحكومات؟ وما هي العلاقة المثلى من سلطات الدولة؟ ومتى ظهرت الديمقراطية وكيف نشأت؟ وهل نجح الفلاسفة القدامى في الوصول إلى فهم دقيق للعلاقة بين السياسة والاقتصاد كما نجحوا في الوصول إلى الربط بين الأخلاق والسياسة ؟ لذلك نجده يقسم هذا الباب إلى ثلاثة فصول وهي تحمل تباعا العناوين التالية : "الفكر السياسي السابق على أفلاطون"، "الفلسفة السياسية عند أفلاطون"، "الفلسفة السياسية عند أرسطو". ويلقى الضوء في الفصل الأول على ثلاثة موضوعات رئيسة منها ما يلي: أولا "صولون" وبداية النظام الحزبي الديمقراطي الأثيني. فنجده يرى أن صولون من وجهه نظره يمثل أهمية خاصة في الفلسفة السياسية السابقة على أفلاطون إذ انه بإصلاحاته القانونية التي قدمها لأثينا يعد بداية مرحلة جديدة في تاريخ أثينا السياسي من ناحية، كما أنه ذا نظرة تقدمية لم يرقى إليها الفكر اليوناني حتى في أعظم مراحل ازدهاره أيام أفلاطون وأرسطو من ناحية أخرى.

كما يحتل صولون مكانة كبيرة من وجهة نظر أستاذنا ؛ لأنه وضع حجر الأساس للديمقراطية اليونانية، وأحدث اصلاحات اجتماعية وسياسية قضت على نظام الحكم الارستقراطي، وأعطى للطبقة الشعبية دورها في نظام الحكم وتيسير شئون الدولة. كما أنشأ صولون المحاكم الشعبية التي كانت تختار من بين عامة المواطنين، وشرع عدة تشريعات من أبرزها إلغاء نظام الرق ونادى بالمساواة بين المواطنين. ولم يتوقف أستاذنا عند هذا الحد في وصفه لصولون فنجده يرى على الرغم من مناداة صولون بالمساواة بين عامة المواطنين إلا أن أفلاطون وأرسطو قد أكدا على نظام الرق بل

اعتبروه نظاما طبيعيا، وهذا إن دل على شيء من وجهه نظر أستاذنا فإنما يدل على عظمة صولون وقدرته على ادراك ضرورة المساواة بين المواطنين منذ ذلك الوقت وقبل الميلاد بستة قرون.

وعلى الرغم من ذلك فقد رأى أستاذنا أن بعض طبقات الشعب المتطلعة إلى المشاركة في الحكم، قد نظرت إلى إصلاحات صولون على أنها غير كافية، فسعت هذه الطبقات -لأول مرة- إلى تكوين الأحزاب السياسية المنظمة وتصارعت على الوصول إلى الحكم، ومن أبرز هذه الأحزاب: حزب السهل، حزب البحر، وحزب الجبل. ولقد نتج عن ذلك ظهور فلسفة سياسية جديدة أكدت على ضرورة أن يأخذ الفرد دوره في المجال السياسي بناء على قدرته الخطابية وتعلمه لسائر وسائل التأثير على جماهير الناس واكتساب الأغلبية من الأصوات في المجالس الشعبية، وقد عبر عن هذا كله الفلاسفة السوفسطائيون.

لذا نجد أستاذنا يهتم ثانيا بموضوع "فلسفة السوفسطائين السياسية"، ولقد نشأ السوفسطائيين من وجهة نظره لتلبية حاجات الناس ومعرفتهم بالوسائل التي لا غنى عنها للنجاح في الحياة العامة. واهتمت فلسفة السوفسطائيين بعدة محاور مهمة منها: 1- التأكيد على الفردية، فكان من أهم مبادئها جعل الفرد نقطة البداية في الفلسفة السياسية 2- محاربة نظام الرق، فكان شغلها الشاغل هو رفض نظام الرق والإقرار بالمساواة التامة بين سائر البشر 3- تفرقتها بين القانون الطبيعي وبين القانون الوضعي لاعتقادها بأن هناك بعض البشر قد يحدثوا نوعا من الخلط بينهما.وعلى أية حال من الأحوال فإن فلسفة السوفسطائيين من وجهة نظر أستاذنا يمكن إجمالها في أن نظريات السوفسطائيين السياسية تمثل عصر التنوير وخصوصا في الفكر اليوناني، ظنا منه أنها حولت تاريخ الفلسفة بالاشتراك مع سقراط - الذي سوف يأتي ذكره عبر الصفحات القادمة - من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان ومشكلاته. كما أنها فضلت البحث في مخترعات الإنسان ومكتشفاته.

أما الموضوع الثالث والأخير فيتمثل في حديث أستاذنا عن "فلسفة سقراط السياسية"، ويعد سقراط من وجه نظره واحد من أولئك الذين حولوا الاتجاهات الفكرية المتناثرة إلى فلسفة محدودة المعالم، كما أرجع إليه الفضل في كل التطورات التي تمخضت عنها هذه الفلسفة، ظنا منه أنه يمتلك شخصية نفاذة قد آثرت في أقوام عديدة، كما يمتلك آراء قد اشتقت منها أفكار واستخلصت منها نتائج مهمة.

والغريب من ذلك نجده يقول عنه: إنه لن تكن له آراء سياسية واضحة، إلا أن حياته نفسها تعد سلسلة من المواقف السياسية التي كانت أغلبها ضد الديمقراطية، كما أننا نستطيع أن نستشف ما "لسقراط" من فكر سياسي أثر بعد ذلك على أفلاطون وأرسطو. ولكن ما يهمنا هنا هو اقراره بحقيقة اختلاف سقراط مع سياسية الديمقراطية السائدة عصره، تلك الديمقراطية التي كانت تفسح مجالا لحرية الأفراد في الحديث عن كل شيء حتى أصبح في مقدور المواطن الأثيني مناقشة أدق الموضوعات الدقيقة منها على سيبل المثال لا الحصر: السياسة، الأخلاق والعقائد. وبطبيعة الحال فإن صراع سقراط المرير مع الديمقراطية التي كانت سائده في عصره قد جنت عليه، حيث انتهى صراعه معها بموته.

ويتناول أستاذنا في الفصل الثاني "فلسفة السياسة عند أفلاطون" نظرا لأنه اعتبره أول الفلاسفة المهتمين بالسياسة، كما اعتقد في إنه لديه وحدة علم ووحدة منهج. كما توجد لديه الدعائم النظرية الأولي لعلم السياسة، وعلى الرغم من ذلك نراه في موضع آخر يكشف لنا عن حقيقة هي أن الباحث في فلسفة أفلاطون السياسية قد يجد صعوبة في تصنيفها، وأرجع ذلك إلى تغيير آراء أفلاطون من محاورة لأخرى.ومع ذلك فقد نظر أستاذنا إلى هذه الصعوبة على إنها تمثل متعة للفكر وترويض له، بل جعله أكثر مرونة.

وكان من الطبيعي أن يبدأ أستاذنا بتحليل نظرية أفلاطون السياسية، إلا أننا نجده يعرج قليلا على المواقف المهمة من حياته، حتى يجيب لنا عن التساؤل الذي مؤداه: لماذا كتب أفلاطون في السياسة؟ فوجد أستاذنا

أن هناك أسبابًا رئيسة جعلته يهتم بالسياسة منها : إنشائه للأكاديمية، وذهابه لسيراقوسه بدعوة من حاكمها "ديونسيوس"، التي اعتقد من خلالها إنه يستطيع تنفيذ سائر أفكاره السياسية، غير أنه لم يتمكن من تحقيق ذلك، نظرا لإلقاء القبض على حاكم سيراقوسه وترحيله كعبد. وعلى الرغم من ذلك نجد أن أستاذنا الدكتور النشار يرى أن فشل أفلاطون في تحقيق هدفه لم يكن فشلا كليا، حيث استطاع أفلاطون تحقيق بعض النجاحات، فاستطاع بالفعل من إقناع "ديون الشاب" بتفكيره وفلسفته السياسية.

وعلى أية حال فلقد شرع أستاذنا في تناول فلسفة أفلاطون السياسية فوجدها تنطوى على جانبين الأول مثالى والثاني واقعى وبدأ المؤلف بالجانب الأول فوجده ينطوى على عدة موضوعات رئيسة: أولا "تصور أفلاطون للمدنية المثالية في الجمهورية " فلاحظ أن ما يشغل بال أفلاطون هو تعريفه للعدالة، وتحقيقا لذلك فقد استعرض أفلاطون تعريفات الفلاسفة السابقين عليه، ولكنه اهتدى إلى تعريفها على أساس فكرة الوظيفة، لاعتقاده بأن الدولة إنما تنشأ أساسا من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها، وبذلك فلكى يلبى الفرد حاجاته يتوجب عليه أن يتحد مع غيره كي يكونوا مجتمعا يقوم كل واحد منهم حسب مؤهلاته ومواهبه الطبيعية بالوظيفة التي تخصه على الوجه الأمثل.

إن ما انتهى إليه أفلاطون جعله مجبرا على مناقشة موضوع "تقسيم العمل والنظام الطبقي"، حيث اعتقد أن الدولة المثالية تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها وطبقاتها. ولقد قسم أفلاطون الأفراد إلى ثلاث طبقات هى: طبقة المنتجين، الجند، والحكام. وهدف من ذلك أن تؤدى كل طبقة وظيفتها متحلية بإحدى الفضائل الأخلاقية. ولكى يقوم بتخريج هذه الطبقات وجعلهم متمتعين بالفضائل الأخلاقية، شرع أفلاطون في مناقشة موضوعه المتعلق "بنظرية التربية في الدولة المثالية"، حيث قدم أفلاطون لنا نظرية متكاملة في التربية والتعليم واعتبرها "جان جاك روسو" من أعظم ما كتب في فلسفة التربية من وجهة نظر أستاذنا النشار.

ولقد لاحظ أستاذنا أن حديث أفلاطون عن التربية قد فتح الباب على مصرعيه لتناول نظرية الشيوعية أو بالأخص "شيوعية النساء والملكية"، وتقوم هذه النظرية على إيمان أفلاطون بالمساواة بين الجنسين، وإن يقوما بكل شيء سويا، وأن يتعلم النساء نفس ما يتعلمه الرجال. ولكى يؤكد أفلاطون على هذه النظرية نجده يقدم عدة مبررات، غير أن أستاذنا وصفها بأنها غير دقيقة، وأوجدت نوعا من التنافس والصراع بين الآباء والأمهات، كما إنها سوف تلغى قيام الأسرة داخل الدولة.

وعلى أية حال فإن قوام الدولة المثالية هي الطبقات الثلاث طبقا لأفلاطون، ويعد النظام التعليمي/التربوي الأساس للدولة المثالية، وينتج عن ذلك خروج طبقة أطلق عليها أفلاطون "حكومة الفلاسفة" وهي التي تدرب على الحكم وتتولى الوظائف المهمة بالدولة، لذا اهتم أفلاطون بمناقشة "نظريته في حكومة الفلاسفة"، ورأى أنه من الضرورى أن يتولى هؤلاء الفلاسفة الحكم وأن يتناوبوه فيما بينهم.

وهذا معناه أن أستاذنا يؤمن بإقرار أفلاطون بوجود نوعين للحكومات هما: الفاسدة والصالحة. وتعد حكومة الفلاسفة سالفة الذكر من الحكومات الصالحة، أما الحكومة التيموقراطية أو الارستقراطية الحربية، الأوليجارشية، الديمقراطية، وحكومة الطغيان من الحكومات الفاسدة،لأنها لا تحقق المثل الأعلى أو النموذج الأمثل للعدالة في الدولة.

ومن الطبيعي أن يحدث تحول لفكر أفلاطون السياسي فينتقل من مرحلة المثالية إلى الواقعية، لذا وجدنا أستاذنا النشار يحدثنا عن الجانب الثاني من فكر أفلاطون السياسي والمتعلق "بالسياسي والتأكيد على أهمية علم السياسة" فيقول: إن أفلاطون قد اعترف بهذا الانتقال بل اعتبره ضروريا حتى تكتمل نظريته في السياسة.وعلى أية حال فلقد بدأ أفلاطون هذا الجانب بحديثه عن موضوع مكانة السياسة ومن هو السياسي؟ وانتهى إلى أن السياسية هي فن، واعتبر علم السياسية علما ملكيا يتضمن سائر العلوم الأخرى، وأن السياسي هو العارف بهذا العلم. ولم يقتصر أفلاطون

على ذلك حيث ذهب إلى القول بأن السياسي المتخصص هو الذي يعترف بوجود أشكال عديدة للحكومات، لذا نجده يتحدث عن موضوع "أشكال الحكومات"، وكالعادة قد قسم أفلاطون هذه الحكومات إلى صالحة وهى: الملكية، الارستقراطية، القلة، حكومة الديمقراطية. وإلى حكومات فاسدة منها: الطغيان، الأوليجارلية، والديمقراطية المتطرفة.

ثم شرع أفلاطون في وضع القوانين ليوضح الخطوات العملية لتحقيق المدينة الصالحة، لذا نجد أستاذنا النشار يتناول الموضوع الثاني من فكر أفلاطون السياسي وهو "القوانين ونظرية الدولة المختلطة"، ولم تكن الدولة المختلطة عنده مجرد توازن بين القوى السياسية، بل أوجد لها شروطًا قد تكون طبيعية أو مادية. والجديد هنا من وجهة نظر أستاذنا إنه بدأ يتخلى عن الشيوعية التي سبق وأقرها من قبل، إلا أنه ظل متمسكا به كنظام مثالى.ولقد أرجع أستاذنا تخليه عنها إلى اعتقاده باتصاف الإنسان بالضعف.أما بالنسبة للنظام التعليمي فإنه لم يتغير كثيرا عما ذكره من ذى قبل.

هذه هي نظرية أفلاطون في السياسة كما قدمها أستاذنا، غير أنه قام بتقييمها ووجه إليها بعض الانتقادات حيث يرى أن الكثير قد غالى في تحميل أفلاطون أخطاء لا تنطبق على حقائق الأشياء وهو لا يتفق معهم - إلى حد ما- فيما انتهوا إليه. وهذا لا يعنى اتفاقه معهم على طول الخط، حيث وجه إليه عدة انتقادات، ولكنه انتهى إلى القول بأن هذه الانتقادات لا تقلل من شأنه وقدره، واعتقد بأن أفلاطون لو أمهله الزمن قليلا لقدم لنا كتابات عديدة أكثر واقعية من ناحية، ورد بها على العديد من نقاده من ناحية أخرى.

وعلى أية حال فلقد انتقل أستاذنا ثالثا إلى الحديث عن "فلسفة أرسطو السياسية" وعند قيامه بذلك لاحظ أن الحديث عن فلسفة أرسطو السياسية جعل الباحثيين منقسمين إلى فريقين: الأول يناصر أفلاطون ويعلى من قدره. والثاني يناصر أرسطو ويعلى من قدره غير أن أستاذنا قد عبر عن

وجهة نظره في ذلك قائلا : إننا مهما قلنا عن أرسطو من مزايا-أو غيره- فإنه يعد في الحقيقة تلميذا لأفلاطون، كما أن معظم أرائه السياسية مستمدة من أفلاطون.

ولقد تعمق أستاذنا في فحص وتحليل فلسفة أرسطو السياسية، فوجده مهتما بها في كتابين رئيسيين : الأول كتاب "السياسة" والثاني "النظم السياسية" الذي يتضمن مجموعة كبيرة من الدساتير ولذلك قد يطلق عليه أحيانا "كتاب الدساتير". وبخصوص كتابه المسمى بالسياسة فإنه استهل فيه بالتأكيد على ضرورة اعتبار الدولة أو المدينة مجتمعًا طبيعيًا سابقًا منطقيا لسائر المجتمعات الأخرى كالأسرة والقبيلة، لأنها تشمل سائر المجتمعات الأخرى من ناحية، وتفى بحاجات المرء ومطالبه من ناحية أخرى وهذا ينم - كما يرى أستاذنا- عن اعتناقه لحقيقة كون الإنسان حيوانا مدنيا، وأنه لو أراد العيش بمعزل عن الدولة أو المدينة فلا يعد إنسانا بأيه حال من الأحوال.

ثم وجده يفرق بين الدولة والحكومة، فالدولة هي مجموع المواطنين أما الحكومة فهى الفئة التي تأمر وتنظم أمور الدولة وتتولى الإشراف على الوظائف العامة. فالحكومة عنده نوعان كما حدثنا أفلاطون من قبل، منها الصالحة وهي الملكية، الارستقراطية، والديمقراطية وهي التي تعمل لخير الأفراد وتحقيق سعادة المجموع، ومنها الفاسدة وهي الطغيان، الأوليجاركية والديماجوجية وهي التي تعمل لمصلحة أفرادها فحسب وتدير مصالحها الخاصة على حساب مصلحة المجموع. ولقد وجه انتباهنا أستاذنا النشار إلى حقيقة مهمة هي إننا لو تساءلنا عن أفضل الحكومات من وجهة نظر أرسطو، لوجدناه يؤكد على أن الحكومة الدستورية هي من أفضل الحكومات، وذلك لأنها وسط من الحكومة الارستقراطية والديمقراطية. ثم تساءل أرسطو عن كيفية تكوين الثروة كيفية توزيعها، فتوصل إلى أن تكوين الثروة قد يكون من خلال الصيد والرعى والزراعة والحرب، أو من خلال طرق غير طبيعية أخرى مثل التجارة. وانتهى إلى أن الظلم الذي قد يقع

على البعض بسبب توزيع الثروة قد يسهم بدور كبير في حدوث ثورة نظرا لشعور البعض بعدم المساواة. لذا فإنه يرى إنه في مقدورنا منع أي ثورة، ولكنه اشترط ثلاثة شروط هي بث الدعاية في تربية النشئ، احترام القانون، والعدالة أو المساواة. وهنا نلاحظ أن آراء أرسطو السياسية تتطابق مع واقعنا السياسي الحديث والمعاصر، فما حدث في ثورة 25 يناير المجيدة كان نتيجة لغياب العدالة والمساواة وتفشى الظلم وقمع الحريات.

كما يرى أستاذنا النشار أن كتاب أرسطو في السياسة قد تتضمن فصولا رائعة وخصوصا التي حاول من خلالها التمييز بين السلطات الثلاث للدولة: أي السلطة التشريعية، التنفيذية والقضائية. وهنا نجد أستاذنا يرجع الفضل لأرسطو في إنه أول من وجه الأذهان إلى ضرورة الفصل بين السلطات الثلاث المعمول بها في أيامنا تلك. كما تحدث أرسطو عن مسألة الرق، وذلك لأنه اعتبره نظاما طبيعيا، غير أنه أوصى بعتق عبده، ونصح البعض بالرفق في معاملة العبيد والعطف عليهم. كما تتضمن الكتاب فصولا ممتعة عن موقفه من الطغيان الذي كان معاديا له واعتبره عنفا وظلما.

ثم تطرق أستاذنا لبيان وجهة نظر أرسطو في مسألة المدينة الفاضلة، ولكن قبل قيامه بذلك قد وجه انتباهنا لحقيقة مهمة هي أن الكثيرين من الباحثين قد يغفلوا هذه المسألة وتأكيدا لذلك نجده يقول : لا نجد واحدا من المفكرين المهتمين بأرسطو قد عرضوا لهذه المسألة، مع إنه اهتم بها اهتماما كبيرا في كتابه السياسة سالف الذكر.ومع ذلك قد لا حظ أستاذنا النشار أنه على الرغم من تأثر أرسطو بأستاذه أفلاطون في هذه المسألة إلا أن الصورة التي وضعها لهذه المسألة قد جاءت ناقصة تماما ولا ترقى بأى حال من الأحوال إلى الصورة التي انتهى إليها أستاذه أفلاطون من قبل. ولقد أرجع أستاذنا النشار ذلك لأسباب عديدة منها : تعمد أرسطو عند حديثه عن المدينة الفاضلة أن يجمع بين أمور يتعذر الجمع بينها، وكذا جمع فيها بين أمور تخص الواقع تارة، والخيال تارة أخرى. لذا استنتج أستاذنا من ذلك أن مدينة أرسطو التي تحدث عنها كانت شاحبة اللون -

على حد قوله- وخالية من الذوق والجمال اللذين أضافهما أفلاطون على مدينته المثالية من قبل.

ولقد لاحظ أستاذنا أنه في ثنايا عرض أرسطو لفلسفة السياسة قد أشار لنا إلى ظاهرة جديرة بالملاحظة هي موقفه من نفى العلماء. فوجده أستاذنا هنا معارضا تماما لهذه الموقف الذي قد يتخذه البعض تجاه العظماء منهم، كما وجده متأثر في رأيه هذا بنظرية أستاذه أفلاطون في الحكم الأمثل أو الحاكم الفيلسوف.

وبعد أن عرض أستاذنا لنظرية أرسطو السياسية وجدناه يقييمها فذهب إلى استحالة إغفال حقه فيما توصل إليه من آراء جريئة ظلت موجودة حتى أيامنا تلك.كما وجده يقدم لنا نظريات صائبة. غير أنه قد وجه إليه عدة انتقادات نشأت كلها - من وجهه نظر أستاذنا - من مخالفته لمنطق مذهبه الذي يميل إلى الاستقراء والتحليل المبنى على الواقع الاجتماعى والسياسي من ناحية، ومن ما يمتلكه أرسطو من قدرة عقلية فذة تجعله لا يقع في مثل تلك السقطات أو الأخطاء من ناحية أخرى.

وبخصوص الباب الثاني المعنون " بالفكر السياسي الغربى في العصر الرومانى والوسيط" نجد أن أستاذنا النشار قد قسمه إلى فصلين ويحملان تباعا العناوين التالية : الفكر السياسي في العصر الرومانى،و الفكر السياسي المسيحي. ويلقى الضوء في الفصل الأول على حقيقة مهمة هي أن الكثير قد نظروا إلى الفترة التي تلت وفاة أرسطو وحتى ظهور الإسلام على إنها لم تشهد تطورا، ولكنه يرى أنه كانت هناك الكثير من التطورات السياسية في تلك الفترة سواء على الصعيد النظرى أو التطبيقي/ العملى. ولم يتوقف أستاذنا النشار عند ذلك الحد حيث يرى أن هناك تطورا هائلا قد حدث، ونحن لا نستطيع أن ننكر مثلا تكوين الامبراطوريات الضخمة وما صاحبها من الدعوة إلى مبادئ فلسفية جديدة مثل : الأخوة العالمية، ضرورة المشاركة السياسية بين الشعوب المختلطة، والعودة إلى فكرة القانون العلمى والاستفادة منه في تعظيم فكرة المواطنة العالمية.

وتأكيدا لهذه الحقيقة التي تبناها أستاذنا النشار نجده يشير لنا في عجالة سريعة إلى أبرز معالم التطور في هذه الحقبة التي كثيرا ما يهملها الناظرون إلى المعالم الكبرى في تطور الفكر السياسي القديم. فنظر أولا إلى "أبيقور" فوجد أنه على الرغم من الطابع السلبى لفكره المتمثل في الانسحاب من الحياة الاجتماعية ومحاولة التخلص من ألم الجسم والنفس عبر الاكتفاء بحياة الصحبة والصداقة، إلا أنه لم يكن من أنصار تلك الحياة الانسحابية، وإننا بإمكاننا الاستناد إلى أحد المبادئ الأخلاقية الأبيقورية لنكشف عن البعد السياسي في تفكيره. ثم نظر ثانيا إلى "الرواقيون" فوجد أنهم كانوا على وعى تام بتطور مفهوم الدولة منذ انهيار مفهوم دولة المدينة وبداية تأسيس "الاسكندر الأكبر" للامبرطورية المقدونية وحتى عصور الدولة الرومانية المتعددة في تطوراتها المختلفة حتى الثلث الأول من القرن السادس الميلادى. كما وجد أنهم طوروا مفهومهم للدولة والدور القانونى فيها.ولقد لمح أستاذنا النشار هذا التطور في الفكر الرواقى الذي تطور عبر عصور المدرسة الرواقية الثلاثة، أعنى الرواقية القديمة، الوسطى والرواقية الحديثة. ومع ذلك فقد اعترف بصعوبة تتبع كل ما حدث من تطور في الفكر الرواقى عموما، وفي فكرهم السياسي خاصة، ولقد أوضح لنا أن الصعوبة تكمن هنا في صعوبة تتبع الخيط المشترك الذي اتفق الرواقيون عليه ولم يغيروا فيه كثيرا. هذا الخيط الذي نبع من جوهر فكرهم الفلسفي بدءاً من مؤسس الرواقية "زينون" وحتى آخر زعمائهم الكبار "ماركوس أوريليوس،،.

وعلى الرغم من تأكيد أستاذنا على التطور الذي أحدثته الرواقية، إلا إنه نظر إلى آرائها السياسية فوجدها تتسم بالثورية والديناميكية وخصوصاً فيما يتصل بدعوتها إلى الأخوة العالمية وحكم العقل والقانون الطبيعي والرعوية العالمية. كما يرى أن ثوريتها لا تقف على عصرها فحسب بل تزال موجودة حتى أيامنا تلك،وتأكيداً لذلك نجده يقول أن ما انتهى إليه قد أكد عليه بشكل أو بأخر "فؤاد شبل" في كتابه "الفكر السياسي".

وآخيرا نظر أستاذنا إلى "شيشرون وفلسفته السياسية" فوجده من المنتمين إلى الفلسفة الرواقية والمؤمنين بها رغم تلمذته على يد مدارس فلسفية وقانونية عديدة.كما اعتبره من أول الكتاب السياسين لروما القائلين بالنزعة العالمية التي تهيمن عليها قضايا العمل والقوة.كما أن فلسفته السياسية قد تمركزت حول تطوير وتأكيد المبدأ الرواقى الشهير الداعى إلى العودة إلى القانون الطبيعي والالتزام به والتصرف وفقا له.كما إنه يؤكد على عدم تعارض القانون الطبيعي مع القانون الوضعى بأى حال من الأحوال.

أما الفصل الثاني والمعنون "بالفكر السياسي المسيحي" فيهتم فيه أستاذنا النشار بإيضاح حقيقة هي أن ظهور الديانة المسيحية قد أثر على مجرى الأحداث السياسية في ربوع الامبراطورية الرومانية في الشرق والغرب من ناحية، كما ساهم في ازدياد أنصار القائلين بالدعوة إلى المساواة بين البشر والأخوة العالمية والدعوة إلى الدولة العالمية التي يتساوى في ظلها الجميع من ناحية أخرى.

إن ما يريد أن يقوله لنا أستاذنا هو أن ظهور المسيحية قد جعل مسألة العلاقة بين الدين والدولة مسألة ذات أهمية قصوى وإنها بحاجة إلى حلول دائما. كما أن القديس "أوغسطين" قد لعب دورا رئيسا في إيجاد حلول لهذه المسألة وخصوصا في كتابه الشهير "مدينة الله". وذلك لأن القديس "أوغسطين" من وجهة نظره يعد البداية الحقيقة للفكر الفلسفي المسيحي رغم اصطباغ فكره بضبغة دينية واضحة تغلبت على منطق العقل في كثير من الأحيان.

كما حدثت تطورات فكرية وسياسية عديدة في الفترة الفاصلة بين القديس "أوغسطين" وبين القديس "توما الأكويني"، ولكنها كانت بطيئة إلى حد ما.ومن أبرزها ذلك الصراع الذي نشب بين السلطة الدينية "الكنيسة" والزمنية " الدولة". كما ظهر على الصعيد التاريخي الديني الإسلامي وما حمله من تعاليم دينية تبشر بصورة أكثر التحاما بين الدولة والدين، وهي الصورة التي عبر عنها المثل الحي للدولة الإسلامية التي

بدأت تتشكل على يد النبى محمد "ص" في المدينة المنورة، وتوسعت حتى أصبحت إمبرطورية كبرى على يد الخلفاء الأمويين والعباسيين.

غير أن ما يشغل بال أستاذنا هنا في هذا المقام هو القديس "توما الأكويني" وذلك لأنه اعتبره من أعظم فلاسفة المسيحية ومن أشهر وألمع الأسماء التي تحتل مكانة فريدة في تاريخ الفكر السياسي. وعلى الرغم من ذلك فقد وصفه بالتناقض وخصوصا عندما حاول "الأكويني" - على خلاف أرسطو- الجمع بين أنظمة الحكم الثلاثة الصالحة أعني الملكية، الارستقراطية، الديمقراطية. ولقد أرجع هذا التناقض إلى اتصاف مذهبه الفلسفي بالنقص من ناحية، ومرونته ومحاولته التعبير عما كان يجرى في عصره من تحولات سياسية من ناحية أخرى.

أما الباب الثالث والأخير والمعنون "بالفكر السياسي الإسلامي" فقد قسمه أستاذنا إلى ثلاثة فصول وهو يحمل تباعا العناوين التالية: فلسفة الاسلام السياسية، الفارابي رائد الفكر السياسي الاسلامى وفلسفة ابن خلدون السياسية. ويهدف أستاذنا من الفصل الأول التأكيد على حقيقتين: الأول هي أن للتراث السياسي الإسلامي تأثيرًا كبيرًا جدا على نظريات الدولة الحديثة. والثانية تتعلق بإيمانه الراسخ بأن فلسفة الإسلام في الحكم هي الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم في الدولة المؤمنة بالاسلام دينا وبالشريعة منهجا للحكم، وذلك لأنه يرى أن هذا النظام هو أصلح النظم لواقعنا وظروفنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية.وعلاوة على ذلك فإنه يجمع في طياته كل مميزات النظم السياسية العالمية المعاصرة على حد سواء.

وتأكيدا لهذا الزعم نجد أستاذنا يقول: إن الدارس لنظريات "الفارابي وابن خلدون" السياسية سيجد أن هناك عددا من النظريات التي توصلا إليها، هي نفس ما توصل إليه فلاسفة السياسة في القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر. لذا وجدناه يعرض لنا في الفصل الثاني "للفارابي" ويعتبره رائدا للفكر السياسي الإسلامي، بل وقال عنه كما قال الدكتور "محسن

مهدى" أنه أول فيلسوف يحاول إقامة التوافق بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية القديمة وبين الإسلام كدين أوحى به إلى النبي محمد "ص" متضمنا قانونا سماويا مقدسا.

وعند تقديم أستاذنا لفلسفة الفارابي السياسية وجده يهتم بالتأكيد على ضرورة الاجتماع البشري واعتبار المدينة الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة، وبضرورة تقديم نظرية في المدينة الفاضلة، تلك المدينة التي اشترط فيها عدة شروط كي تكون فاضلة منها: مطابقة النظام العضوى، التدرج في المراتب، مطابقة النظام الكونى. وكذا بضرورة تقديم نظرية في الحاكم الفيلسوف أو النبى، تلك النظرية التي اعتمد في عرضها لنا على أفلاطون من ناحية والإسلام من ناحية أخرى.

وهذا معناه أن "الفارابي" -من وجهة نظره- قد أكد على ضرورة وجود المدينة الفاضلة وتأسيسها على الحرية. لذا فإنه توصل إلى أنه لو تم تأسيسها على القهر والاستعباد فلا تكون فاضلة بل تصبح مضادة لها، ولقد قسم هذه المضادات إلى أنواع منها: المدينة الجاهلة، المدينة الفاسقة، المدينة المبدلة، المدينة الضالة، والنوابت.

وعلى أيه حال فإن "الفارابي" من وجهة نظر أستاذنا قد انشغل بالسياسة وجعلها شغله الشاغل لدرجة إنه لم يدع فرصة تمر عليه دون معالجة سياسية من مختلف نواحيها، على الرغم من عدم اختلاطه برجال السياسة أو تقلده المناصب السياسية. كما تأثر بكل من "أفلاطون وأرسطو" في بعض الأفكار السياسية، إلى جانب محافظته على شخصيته والإبقاء عليها. ومع ذلك فقد وجه إليه أستاذنا العديد من الانتقادات منها: إنه لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، كما لم يذكر لنا طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تثقيف أهل المدينة... إلخ.

كما عرض أستاذنا في الفصل الثالث والأخير "فلسفة ابن خلدون السياسية" فاعتبره قمة من القمم في الفكر السياسي الإسلامي نظر لأنه هو

المؤسس الحقيقى لعلم الاجتماع، علم التاريخ، وفلسفة التاريخ والواضع الحقيقى لعلم الاقتصاد السياسي وعلم النفس السياسي. كما وجد له العديد من الكتب التي تخدم المجال السياسي في عصره، ولكنه أقر بعدم وصولها إلينا كاملة، اللهم إلا عدد محدود منها: "العبر، ديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب، والعجم والبربر".

ولقد قسم أستاذنا فلسفة "ابن خلدون" السياسية إلى ثلاثة أقسام رئيسة: الأول خلقى ويتخص بتحديد العلاقة القائمة بين السلطان والرعية، الثاني عملى ويختص بتصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ويكون جزءا من التشريع، والثالث نظرى ويختص بنظام الخلافة وضرورتها وأساسها من الدين والعقل.فابن خلدون من وجهة نظره قد استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية، كما استطاع أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العملية. وتأكيدا لذلك نجد أستاذنا يقول: لو جعل "ابن خلدون" السياسة موضوعا نظريا لكان شأنه أقل بكثير من أفلاطون وأرسطو، ولصارت الحكومة عنده شكلا واحدا وهو الشكل المتمثل في الحكومة المطلقة، تلك الشكل الذي يختلف كثيرا عن النظم اليونانية.

وعلى أيه حال فقلد ركز أستاذنا في فكر "ابن خلدون" السياسي على حقيقة أن الاجتماع الإنساني ضرورى، وهذا معناه أن الإنسان عند "ابن خلدون" مدنى بالطبع، وهذا دفعه إلى الاهتمام بالحديث عن نظرية شاملة ومختصة بالعمران البشري ونشأته، وإلى الحديث عن أثر الاقليم على الدولة والسكان، وإلى الحديث عن أثر العصبية على كل من السكان وبناء الدولة.كما حاول "ابن خلدون" ربط الاقتصاد بنظريته السياسية، حيث اعتبر الاقتصاد عاملا مهما وأساسيا ومؤثرا في الدولة وتطورها وانهياره، ومؤثرا أيضا في أخلاق الناس وعاداتهم وديانتهم. "فابن خلدون" من وجهه نظر أستاذنا قد سبق أرسطو وخصوصا عند حديثه عن الاقتصاد السياسي، بل واعتبره إماما لعلم الاقتصاد السياسي.

هكذا قد قدم أستاذنا عرضا جيدا لفلسفة "ابن خلدون" السياسية، غير أنه اعتقد بأنه لم يقدم لنا "ابن خلدون" بالصورة الحسنة التي ينبغي أن يكون عليه "ابن خلدون"، حيث يرى أستاذنا بأن كل ما قدمه بخصوصه لم يفى بحق "ابن خلدون" بأيه حال من الأحوال.كما يرى بأن هناك نظريات سياسية أخرى "لابن خلدون" لم يتمكن أستاذنا من عرضها. وتمثلت هذه النظريات في نظرية "ابن خلدون " في أفضل الحكومات أو الحكومات المثلى، وفي نظرية "ابن خلدون في السياسة التعليمية، تلك النظرية التي ينصح ابن خلدون باستخدامها كي يحصل العلم تحصيلا جيدا وسليما.

وعلى الرغم من ذلك لم يستطع أستاذنا إنكار بعض العيوب المتواجدة لديه، ولكنه اعتبره زلات وهنات يمكن أن تغتفر له خصوصا إذا ما قيست بما قدمه للفكر البشري من خدمات لا ينكرها إلا مكابر. لذا نراه يعترف بتأثير "ابن خلدون" على سائر المفكرين الغربيين، كما حثنا على إعادة النظر - مرة أخرى - في تراثه الفكرى لما فيه من أصالة ومعاصرة.

د. مصطفى النشار

وكتابه «رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة»

■ حوار: إبراهيم السخاوى*

يعتبر الدكتور مصطفى النشار رئيس الفلسفة بآداب القاهرة واحداً من أكبر المهتمين بالفكر المصرى قديمه وحديثه، وليس أدل على ذلك من النظر في قائمة مؤلفاته التي بلغت حوالى (ثلاثين كتاباً) تناول في معظمهم الفكر المصرى بشكل أو بآخر، فقد اختص هذا المفكر فكرنا المصرى القديم بعدة مؤلفات مستقلة بدأت بكتابه (دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية) الذي كتبه بغرض إعادة التأريخ للفكر الفلسفي القديم، ثم بكتابه (مدرسة الاسكندرية الفلسفية) الذي درس فيه الفكر المصرى في العصر السكندرى بتياراته المتعددة، التيار التوفيقى الديني بوجهيه اليهودى والمسيحى وكذلك التيار الهرمى والتيار الفلسفي المحض وخاصة أفلوطين، وبعد ذلك قدم كتاباً عن (الخطاب السياسي في مصر القديمة) وفيه أثبت من خلال تحليل عدة صور للخطاب السياسي في مصر القديمة وخاصة خطاب الشعب وخطاب الحكماء وكذلك خطاب السلطة والخطاب الدبلوماسى أن مصر القديمة هي التي علمت العالم نظرياً وعملياً وكيف تحكم الدول وتقاليد الحكم ومراسم تولى الحكومات واستقبال رؤساء الدول وعقد المعاهدات... إلخ.

* كاتب صحفي بجريدة الأهرام.

كما تناول كذلك الفكر المصرى القديم في كتابين (المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية) و (تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي " في جزئين مبيناً كيف أثر الفكر المصرى القديم تأثيراً بالغاً في نشأة وتطور الفلسفة عند اليونان نافياً بذلك مسألة المعجزة اليونانية ومؤكدا على أن أرض مصر هي مبدعة الفلسفة اصطلاحاً ومعنى عكس ما هو شائع على لسان وفي كتب معظم مؤرخى الفلسفة من العرب والغربيين مما يحتاج لمناقشة واسعة بين المتخصصين حتى يدرك الإنسان المصرى مدى ما أسهم به في بناء معالم الحضارة الإنسانية ككل والفلسفة على وجه الخصوص.

واتساقاً مع هذا الاهتمام من جانب د. النشار بالفكر المصرى، فقد طالعنا له في العام الأخير عدة مؤلفات جديدة عن الفكر المصرى، فقد قدم لنا لأول مرة سلسلة عن أعلام التراث الفلسفي المصرى أصدر منها حتى الآن ثلاثة كتب عن ذى النون المصرى رائد التصوف الإسلامي، وعن على بن رضوان المفكر والعالم المصرى في القرن العاشر الميلادى وكذلك عن زكى نجيب محمود.

وفى نفس الوقت نشرت له دار قباء كتاباً عن (رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين) وحول هذا الكتاب دار حوارنا معه:

- ما الذي دعاكم لتأليف هذا الكتاب الذي يؤرخ لقطاع من قطاعات الفكر العربي المعاصر وخاصة أننا نعرف أنكم من المتخصصين في الفلسفة القديمة؟

الحقيقة أن هذا الكتاب يعد تتمة لسلسلة اهتمامى الحالى بالفكر المصرى على وجه العموم وبالفكر المصرى القديم على وجه الخصوص وإن كان الدافع الأول الذي جعلنى أتم تأليفه هو الموسوعة التي تعدها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم والتي دعتنى إلى الكتابة عن بعض الشخصيات فوجدت أنه من المناسب مواصلة هذا العمل من جانبى

باستكمال تلك الشخصيات إلى عشرين من أهم الشخصيات في فكرنا المصرى المعاصر وتوقفت عند من ولدوا في الثلث الأول من القرن العشرين.

- من هم هذه الشخصيات وعلى أي أسس تم اختيارهم؟

هم بترتيب تاريخ ميلادهم [الشيخ مصطفى عبد الرازق - يوسف كرم - على عبد الرازق - أبو العلا عفيفى - وعلى عبد الواحد وافى - وابراهيم بيومى مدكور - يوسف مراد - محمد مصطفى حلمى - زكى نجيب محمود - عثمان أمين - أحمد فؤاد الأهوانى - وتوفيق الطويل - وعلى سامى النشار - عبد الرحمن بدوى - محمد على أبو ريان - محمود أمين العالم - ويحيى هويدى - زكريا إبراهيم - فؤاد زكريا - أميرة حلمى مطر] وكما تلاحظ فهم يمثلون مختلف التيارات الفكرية في فكرنا المصرى المعاصر ليس فقط في مجال الفكر الفلسفي الخالص وإنما أيضاً في مجال ريادة الدراسات الإسلامية متمثلة في الأخوين [مصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق] وفي مجال ريادة الدراسات النفسية متمثلة في يوسف مراد ومذهبه التفاعلى في علم النفس وكذلك في مجال ريادة الدراسات الاجتماعية متمثلة في على عبد الواحد وافى صاحب الدراسات الاجتماعية الدائرة، وقد راعيت كذلك أن تشتمل القائمة المختارة على أساتذتنا في مختلف الجامعات المصرية وفي مختلف التخصصات الفلسفية وكذلك اخترت د. أميرة مطر كمثال على رائدات الفكر الفلسفي في مصر وهي بحق رائدة في مجال التخصص في الفلسفة اليونانية وكذلك في فلسفة الجمال وبالطبع فإن اختيار هذه الشخصيات بالذات لا يقلل من قيمة شخصيات أخرى كثيرة عملت في حقل الدراسات الفلسفية في مصر طوال القرن العشرين ولكن كما قلت هذه مجرد نماذج فالكتاب لا يمثل موسوعة لحصر كل الشخصيات بل هو دراسة في فكر تلك الشخصيات المختارة وتحليل لأهم الأعمال التي قاموا بها وبيان لدورها في اثراء الحركة الفلسفية في مصر والعلم العربي.

- لاحظت في تلك القائمة غياب أسماء كبيرة نعرف جميعاً مدى ريادتها والدور التجديدى الذي قامت به مثل أحمد لطفى السيد وطه حسين وعباس العقاد ونجيب محفوظ. فما سبب ذلك؟!

لعل في سؤالك نصف الإجابة حيث أن الشخصيات التي ذكرتها هي في عقل كل مصرى، يعرف الجميع دورهم الريادى وابداعاتهم التي شاركت بلا شك في اذكاء الوعى المصرى على مدار القرن الماضي وسيظل دورهم التنويرى قائماً طالماً استمر الناس في بلدى يقرأون ما كتبوه. ومن ثم فقد دُرست هذه الشخصيات وكُتب عنها مؤلفات بأكملها، وأُعدت عنها دراسات علمية رصينة في رسائل الماجستير والدكتوراة في الجامعات المصرية والعربية بل والأجنبية. وبقى أن نسلط الضوء على شخصيات أخرى لم تسلط عليها الأضواء بشكل كاف من قبل رغم أهمية ما قدموه للثقافة العربية عامة وللفكر الفلسفي العربي على وجه الخصوص. ومن الضرورى دائماً تنشيط ذاكرة الأمة بذكر انجازات أبناءها جميعاً وليس فقط الأكثرهم شهرة، لقد عقدت عشرات المؤتمرات ومئات الندوات لمناقشة أعمال هذه الأسماء الكبيرة التي ذكرتها بينما لم تعقد ندوة واحدة عن معظم الشخصيات التي عرضت لها في هذا الكتاب رغم أن انجازاتهم كما قلت لا تقل عن انجازات هذه الشخصيات الشهيرة فيوسف مراد مثلاً هو مؤسس علم النفس الحديث في مصر وعلى عبد الواحد وافى هو أحد مؤسسى الدراسات الاجتماعية والفلسفية في مصر ومصطفى عبد الرازق هو مؤسس مدرسة الأصالة الفلسفية الإسلامية في مصر وهكذا كان كل واحد من هؤلاء الرواد الذين تحدثت عنهم له دوراً هاماً في حركة التنوير والتجديد في الفكر الفلسفي المصرى.

- تردد في كتابك كما في عنوانه كلمة (الفلسفة المصرية) فهل حقا توجد فلسفة في مصر أو بمعنى أخر هل لدينا فلاسفة؟!

أثرت بهذا السؤال قضية هامة وخلافية حيث أنه تردد كثيراً أنه لا يوجد في مصر فلاسفة كما لا توجد لدينا فلسفة الخ. والحقيقة التي أراها

أنه لابد من التمييز بين مستويات عدة للتفلسف وكذلك لما ندعوه فلسفة، فالفلسفة بمعناها التقليدى لم تعد موجودة في هذا العصر وكذلك الفلاسفة بالمعنى التقليدى أي أصحاب المذاهب الفلسفية لم يعودوا موجودين !!

إن أي فكر عقلى نقدى يتعرض لدراسة قضايا فكرية مجردة أو في قضايا واقعية من منظور كلى شامل يُعد فكراً فلسفياً وعلى هذا فالفكر الفلسفي موجود في مصر منذ فجر الحضارة المصرية وقد أشرت في هذا الكتاب موضوع حوارنا إلى خمس عصور للفلسفة المصرية، هي الفلسفة في مصر القديمة، الفلسفة المصرية في عصر الاسكندرية، الفلسفة المصرية في العصر المسيحى، الفلسفة المصرية في العصر الاسلامى، الفلسفة المصرية في العصر الحديث. وقد كتبت في الفلسفة المصرية القديمة والفلسفة في عصر الاسكندرية كما أن اثنين من مؤلفاتى عن (أعلام التراث الفلسفي المصرى) كتب عن فيلسوفين مسلمين مصريين هما ذو النون المصرى وعلى بن رضوان وإن كان الأول أميل إلى التصوف الخالص والثاني أميل إلى التراث العلمى النقدى.

ولعلى أذكر لكم أن الفكر الفلسفي ليس مقصوراً على حضارة دون أخرى، أو على قوم دون أخرين، فهو نمط من أنماط الفكر الإنساني ووجد منذ فجر التاريخ في حضارات الشرق القديم وذلك بشهادة كتاب تاريخ الفلسفة الغربيين قبل العرب، وهو موجود لدينا كما هو موجود عند غيرنا، إذ لا يقل ما كتبه د. عبد الرحمن بدوى في الفلسفة الوجودية عما كتبه هيدجر في الفلسفة الغربية، وما كتبه د. زكى نجيب محمود في الفلسفة الوضعية ومحاولته توظيفها لخدمة الواقع العربي وتجديد الفكر العربي الحديث لا يقل عما كتبه كارناب أو آير أو غيرهما من الفلاسفة التحليليين والوضعيين المعاصرين. وهذان مجرد أمثلة على أن فكرنا العربي المعاصر ينبغي أن يدرس وهذا ما حاولته في كتابى في اطار الفكر الفلسفي العالمى وليس العرب أو المصرى فقط.

إننا ينبغي أن نغير من نظرتنا لما في الفلسفة ولتاريخها وأن نعيد كتابة

هذا التاريخ من وجهة نظرنا نحن لنضع انجازاتنا الفكرية ضمن التاريخ العام للفلسفة العالمية وقد سبق أن طالبت بذلك في كتابى (نحو تاريخ عربي للفلسفة)، ذلك الكتاب الذي صدر منذ أكثر من عشرة أعوام ولم يهتم به أحد حتى الآن الاهتمام الكافى وإن كنت أنا شخصياً قد طبقت الكثير مما ناديت به في ذلك الكتاب فيما أصدرته من كتابات حول تاريخ الفلسفة القديمة لها وبالذات في كتاب (تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي) الذي صدر منه جزئين واكتب الآن الجزء الثالث والأخير منه.

- قلتم في بداية الحوار أنك توقفت في كتابك رواد التجديد في الفلسفة المصرية عند من ولدوا في الثلث الأول من القرن العشرين، فهل توقف الدور الريادى التجديدى عند مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي؟

بالعكس لا يزال التجديد مستمراً ولا يزال العطاء لأجيال من أساتذتنا ومفكرينا موجوداً وموصولاً وإن اختلفت الأهداف وبواعث التجديد ومواطن الريادة وليس معنى أننى توقفت عند من ولدوا في عام 1930م أنه قد توقفت جهود الرواد والمجددين، كل ما في الأمر أنه بذلك قد تم عقد العشرين مفكراً الذين اخترتهم وأنا الأن بصدد كتابة جزء آخر من هذا الكتاب لدراسة فكر من لم يدرسوا ضمن الرواد العشرين في نفس الفترة الزمنية وأتمنى أن أواصل في المستقبل الكتابة عن جيل جديد هم من ولدوا بعد هذا التاريخ وحتى عام 1960م إن شاء الله.

نموذج من مدرسة المفكر مصطفى النشار الفكرية

كيف لا يكون هيراقليطوس غامضاً[1]؟

دراسة تحليلية لطبيعة الفكر الفلسفي الهراقليطي
في ضوء المعتقدات الدينية المصرية.
(العالم-اللوجوس- الخالق)

■ د. محمود حنفي محمود اسماعيل*

كثيراً من الباحثين قليلاً من المبدعين.

لم أجد غير هذه العبارة التي تعبر عن واقع نعرفه جميعاً، ليس في مجال الفلسفة فقط بل في العديد من المجالات، فقليلاً ما تجد أصحاب الرؤى والقضايا فيها، لأفتتح بها الحديث عن الدكتور مصطفى النشار من زاوية أخرى ربما لم يفطن إليها بعضنا.

لن أطيل عليكم بحديث عن أعماله الفلسفية وكتاباته وأبحاثه على كثرتها وروعتها وثقل الأفكار فيها وأصالتها لكني أردت أن أبرز ما في هذه الأعمال من رؤى وشمول وتنوع، تلك الرؤى التي شكلت مدرسة متكاملة سار على نهجها كثير من الباحثين، فصار ما غرسه أستاذنا فينا أشجارًا تثمر ليظل عطاؤه متواصلاً فيما علّمه لأبنائه من خلال أفكاره التي أصبحت طريقاً التمسه الكثيرون ليظل مصطفى النشار باقياً فينا وفي من جاء بعدنا على مر الأجيال القادمة.

(1) سنتناول النقاط المتعلقة بطبيعة العلاقة الالهية البشرية والروح والجوانب الاخلاقية في بحث اخر بمشيئة الله.

* مدرس الأدب اليوناني واللاتينى... كلية الآداب-جامعة عين شمس.

كان لـلدكتور مصطفى النشار كثير من الأعمال لكنها دوماً وأبداً تمثل منهجاً متكاملاً يجمع ما بين الحاضر والماضي والمستقبل وتمثلت أصالته في طرح قضايا لم يطرحها غيره وأفكار صار بها في طريق لم يسبقه إليه غيره، وتشكلت ملامح مدرسته في الاتجاهات التالية التي سار على نهجها كثير من الباحثين كما أسلفت:-

1. د. مصطفى النشار وتأصيل فضل الحضارة المصرية القديمة (مرحلة تأصيل الهوية).
2. د. مصطفى النشار وإبراز حقيقة دور الفلسفة الإسلامية (مرحلة تأصيل الهوية).
3. د. مصطفى النشار وإنصاف الفلاسفة المصريين المعاصرين (مرحلة تأصيل الهوية).
4. د. مصطفى النشار وتوظيف الفلسفة لخدمة المجتمع (مواجهة تحديات الحاضر).
5. د. مصطفى النشار والصراع ضد العولمة وحوار الحضارات (مواجهة تحديات الحاضر).
6. د. مصطفى النشار وتحديد الهوية الثقافية (مرحلة تأصيل الهوية) (محور المستقبل).

النشار وتأصيل فضل الحضارة المصرية القديمة (مرحلة تأصيل الهوية)

درس الدكتور مصطفى النشار الفلسفة اليونانية كما درس فضل المعتقدات المصرية وأثرها في فلسفة اليونان وربما كانت تلك القضية قد طُرحت من قبل على يد قليل من الباحثين أمثال جورج. جي.ام. جيمس في عمله التراث المسروق (الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة)، ودكتور عزت قرني في عمله عن الفلسفة المصرية، لكن أعمال مثل هؤلاء الباحثين -مع الاعتراف بفضلهم الكبير- قد توقفت عند طرح قضية عامة،... أما أستاذنا فقد انتقل بها لمرحلة أخري وصار في طريق مختلف، لم يكتف

بالنظرية العامة بل سعي إلى التطبيق فقدم أبحاثا تطبيقية عن أفكار فلاسفة مثل فيثاغوراس وأفلاطون وأفلوطين وأبروقليس وغيرهم ليؤكد بما لا يدع مجالاً للشك على فضل الحضارة المصرية العريقة وأثرها في تكوين حضارة اليونان، ذلك الفضل الذي أنكره الكثير من المحدثين الغربيين وذكره القليل على استحياء، ذلك الفرع من مدرسته الذي أتشرف بتقديم بحثي المتواضع لأثبت حقيقة أن أفكار الدكتور مصطفى النشار قد صارت مدرسة فكرية حقيقية سار على دربها كثيرون.

الدكتور مصطفى النشار وإبراز حقيقة دور الفلسفة الإسلامية (مرحلة تأصيل الهوية)

تحدث الكثيرون عن فلاسفة المسلمين أمثال الغزالي وابن رشد وغيرهم، أفاضوا الحديث عما أخذه هؤلاء العلماء عن فلاسفة اليونان، لكني لم أجد أروع من كتابات الدكتور النشار عن الغزالي والفارابي ومن بعدهم ابن خلدون، روعه تلك الكتابات تتمثل في تأصيل الأفكار التي جاء بها فلاسفة المسلمون، فلم تكن الفلسفة الإسلامية مجرد رأي أو توفيق بين آراء اليونانيين بقدر ما عبّرت عن استيعاب كامل لتلك الأفكار وابداع عقلي خالص لهؤلاء الفلاسفة.

الدكتور مصطفى النشار وإنصاف الفلاسفة المصريين المعاصرين (مرحلة تأصيل الهوية)

علي غير عادة كثيرين جاءت أعمال الدكتور النشار لتنصف كثيراً من الفلاسفة والمفكرين المصريين المعاصرين والسابقين وكأنه يُقدم مثلاً حياً للسمو نادراً ما نراه، وليؤكد على عمق الثقافة المصرية التي أنجبت وتنجب المبدعين على مر العصور، وهو في نفس الوقت إبراز وتأصيل للهوية المصرية.

لقد كتب بالدرس والتحليل عن أفكار العديد من كبار المفكرين أمثال

د. فؤاد زكريا-د.محمدمهران - د.عبدالغفارمكاوى - د.يحيى هويدى - د.أميرة مطر ود. حسن حنفي وكثير غيرهم ليقدم لنا قدوة ومثالاً وتؤكد على أصالة العقل المصري المبدع.

الدكتور مصطفى النشار وتوظيف الفلسفة لخدمة المجتمع (مواجهة تحديات الحاضر).

في اتجاه جديد ليس بغريب عن عقلية متفردة قدم الدكتور النشار للباحثين اتجاهاً أراه متميزاً متفرداً، قدمه في أعماله الفكرية وفي كثير من مراكز الدراسات والأبحاث التي أسس كثيرًا منها وركزت على تفعيل دور الفلسفة في حل مشكلات المجتمع المصري، فكانت أعماله في -الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فيظل التحديات المعاصرة- العلاج بالفلسفة - بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية- موقف الفلاسفة من ذوى الاحتياجات الخاصة (المعاقين)، نماذج مضيئة ساهمت في نقل الفلسفة من مرحلة العلم النظري لمرحلة التطبيق على واقع الحياة المصرية.

الدكتور مصطفى النشار والصراع ضد العولمة وحوار الحضارات (مواجهة تحديات الحاضر)

غرب يحمل مشاعل الحضارة وشرق يحمل ميراث الجهل، فكرة خاطئة تربط ما بين الثراء والتقدم التكنولوجي بالحضارة، فكرة تناست أن الثقافة الدينية والروحية قد نبتت في أرض الشرق، كان إبراز قيم الحضارة الحقيقية والصراع ضد العولمة أحد المحاور الفكرية التي ناقشها الدكتور النشار في العديد من أعماله وكأنه يؤكد على أن طمس الهوية الثقافية هو طمس لمستقبل هذه الأمة، فكان أبرزالمدافعين عن الهوية المصرية والعربية والإسلامية ضد العولمة التي وصفها في كتابه "ضدالعولمة" (1998) بالهيمنة على العالم ثقافياً واقتصادياً واجتماعياً وسياسياً وأكد على أن المقصود بها في الأساس ' غربنة العالم وأمركته".

الدكتور مصطفى النشار وتحديد الهوية الثقافية (مرحلة تأصيل الهوية) (محور المستقبل)

حفلت كتابات د. مصطفى النشار بالعديد من الأفكار التي مثلت تحديداً للمستقبل، مثلت دعوة للثورة على الواقع والتأكيد على الهوية للانطلاق لآفاق جديدة من الإبداع في المستقبل، لقد حاول الدكتور النشارفي كتابه "في فلسفة الثقافة" وكتابه "ما بعد العولمة" تقديم تصوره عن الانتقال من ثقافة التخلف إلى ثقافة التقدم والتنمية المستقلة عبر محو الأمية ونظام تعليمى حر ومبدع وثقافة تمزج بين قيم الأصالة وآليات المعاصرة كما قدم الدكتور النشار في كتابه "الأورجانون العربي للمستقبل" رؤية متكاملة تتجاوز المشاريع الفكرية العربية المعاصرة الداعية إلى المزج بين الأصالة والمعاصرة، ركز فيه على نقد أو هام الفكر العربي مبيناً أسباب التخلف وعوائق التقدم التي حصرها في عشرنقاط هى: غياب إرادة التقدم والتخلف الاجتماعى وغياب العدالة والنظام وانهيار سلم القيم العربية وغلبة الأقوال على الأفعال وإهدار طاقات الشباب وعرقلة حركة الأجيال وعدم الإحساس بالوقت وقيمة الزمن وإهمال اللغة العربية في الدرس والبحث العلمى وأخيراً تدنى مكانة المفكرين والعلماء العرب، ثم بنى على ذلك رؤيته المتكاملة.

من تلك المحاور نؤكد شمولية الرؤية الفلسفية لأستاذنا الدكتور مصطفى النشار، تلك الرؤية التي صارت مدرسة فكرية حقيقية،أقدم هذا البحث الذي ينتمي للاتجاه الأول من مدرسة العملاق مصطفى النشار لأؤكد على حقيقة ما قلته عن تحول أفكار هذا العظيم إلى مدرسة راجياً أن يقدم البحث من أفكار ما يدخل السرور إلى قلب أستاذ الباحث، فما من بهجة تفوق بهجة عالم أثمرت أفكاره في عقول غيره وصار لهم نبراساً منيراً.

تمهيد

في البداية يجب أن نؤكد على حقيقة تأثر الفكر اليوناني بالفكر المصري القديم، ولا سيما في ظل وجود تلك المستعمرات اليونانية بآسيا الصغري، والتي كانت قريبة من أماكن النفوذ المصري، حيث يعود الاتصال الحضاري بين مصر وتلك المستعمرات، وبلاد اليونان نفسها لنهاية المملكة المصرية الوسطي وبداية الحديثة، تحديداً منذ بداية الأسرة الثامنة عشر 1550-1350 ق.م، وهو ما تؤكده الآثار الموكينية والمينوية(2)، وفي عصر أبسمتك الأول (664-525 ق.م) ازدادت حركة التبادل التجاري بين مصر والمستعمرات اليونانية وتدفقت الهجرات اليونانية وبنيت مدينة نوقراطيس حوالي عام 650 ق.م(3)،و ليس أدل على انتشار تلك الهجرات من تحول اللقب المصري (قائد الاغريق) (mr h3w-nbw) ليشمل معنى (قائد الأجانب) (mr h3styw) وهو ما يؤكد على أن الإغريق كانوا السواد الأعظم من المهاجرين في فترة حكم الأسرة السادسة والعشرين (664-525 ق.م)، مما دفع بالفرعون المصري امازيس Amasis لأن يجعل حكم الإغريق في نواقراطيس طبقاً لقوانينهم وعاداتهم(4)، تلك الحقائق التاريخية تدفعنا للعودة للجذور المصرية للفكر اليوناني.

كان هيراقليطوس - ذلك الرجل الذي عاش ما بين (155-440 ق.م)(5) وهي الفترة التي شهدت حركة الهجرات الإغريقية إلى مصر- فيلسوف من نوع فريد يختلف اختلافاً كلياً عن غيره من فلاسفة اليونان،

(2) Assumsnn (J.), weisheit und mysterium,Das Bild der Griechen von Agypten, Munchen 2000, p13.

(3) Hobl (G.), A history of the Ptolemaic empire, Clarendon Press, Oxford, 2001, p.126.

(4) Pernigotti (S.), I Greci nell' Egitto della xxvi dinastia, imola,1999,p77.

(5) Gill (M.L.) & Pellegrin (P.), A companion to Ancient Philosophy, Blackwell Publishing,New York,2006,P xvi.

(6) Luchte, (J.),early Greek thought before the Dawn,Continuum international publishing group, New York,2011,p13.

تحدث في غموض العرافين واعتبر نفسه نبياً[6]، اختلف القدماء حول تفسير مذهبه واختلف المحدثون كذلك، لُقب بالغامض أو المظلم ليس لغموض عباراته فحسب بل للاختلاف الشديد حول تفسيرها[7].وإن كنت أعتقد أن بعض القدماء كأرسطو وأفلاطون وكثيراً من المحدثين هم من جعلوه غامضاً.

يحاول الباحث من خلال بحثه دراسة طبيعة الفكر الديني الهراقليطي في ضوء المعتقدات الدينية المصرية في محاوله تكاد تكون الأولي من نوعها، ولم يسبقها سوى اجتهادات جورج جيمس التي اتسمت بالسطحية وكانت أبعد ما يكون عن المنطق، كتب جميس القليل عن هيراقليطوس حيث لخص مذهبه بقوله: [8].

1 - العالم أصله نار ونشأ عن عمليه تحول.

2 - وحيث أن كل الموجودات أصلها نار، إذاً فالنار هي اللوجوس الخالق[9].

وبعد أن عرض جميس ملخص مذهب هيراقليطوس، ذهب إلى القول بأن أصل هذا المذهب مصري، ويؤكد جيمس جورج على نظريته من خلال افتراض غريب حيث يرى أن كلمة نار باليونانية ($\pi\upsilon\rho$) ترتبط بكلمة هرم ($\pi\upsilon\rho\alpha\mu\iota/\varphi$) وبالتالي يؤكد على الارتباط بين النار الهيراقليطية والعبادات المصرية[10] ولو كان هذا الربط باللغة المصرية القديمة لكان أكثر واقعية، إلا أن الكلمة المصرية القديمة التي تعبر عن النار هي khem-t وكلمة هرم ab-mer والكلمتان مختلفتان تماماً في الاشتقاق والنطق.

لا ننكر أن هناك الكثير من الباحثين الذين حاولوا البحث عن مصادر

---

(7) Kenny (A), ancient Philosophy, vol I, Clarendon Press, Oxford,2006,p13(6).

(8) جورج. جي.ام. جيمس، التراث المسروق (الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة)، ترجمة شوقي جلال، الهيئة العامة للترجمة، القاهرة، 1996، ص75.

(9) ان مساله ربط اللوجوس بالنار هي مسالة خلافيه ستكون احد نقاط بحثنا.

(10) جيمس، مرجع سابق، ص75.

هيراقليطوس الفكرية لكنهم ركزوا بحثهم في بلاد اليونان، نذكر منهم راينهارد K.Reinhardt، قد حاول دراسة أثر بارمنيدس على هيراقليطوس على الرغم من أن هيراقليطوس أسبق من بارمنيدس، أما جيجون O Gigon قد حاول الربط بين هيراقليطوس وكسينوفان، وأيضاً فلاستوس G.Vlastos الذي حاول أن يربط بين أفكار هيراقليطوس وأناكسنمدروس وأنكسيمانيس إلا أن محاولاته لم تصادف نجاحاً[11]، كما حاول دونالد رسيل Russell (D) وديفيد كونستان Konstan (D) أن يصوروا هيراقليطوس كتابع لهوميروس، يدين له في كل شيء بدايةً من أسلوبه الشعري حتي تصوره عن الكون، حيث رأي أن أبوللو يمثل الشمس وهيرا الهواء وأفروديتي القمر، لكنه فشل في تقديم فكرة التحول في أعمال هوميروس[12]،أما جيني كلاي Clay (J.S.) فقد رأت في أعمال هيسيودوس، أنساب الآلهة والأعمال والأيام، المؤثر الرئيسي في الفكر الهيراقليطي[13]،بينما بيرنابا Bernabe (A) فيري أن هيراقليطوس يدين للنزعة الأورفية، ويقرن بين حديث هيراقليطوس عن النار والطبيعة الكونية بالشذرة الأورفية التي تقرن زيوس بالهواء والشمس والنار[14]، كما يقر بتأثير فيثاغورس على هيراقليطوس في فرضيته عن الروح البشرية[15]،كما حاول البعض اعتبار الفكر الصيني المتمثل في بوذا وكونفشيوس كأحد المؤثرات الرئيسية في تطور فكر هيراقليطوس، ونذكر منه ابهايانندا Abhayananda الذي أطلق فرضية دون برهان تدعي أن هيراقليطوس وفيثاغورث يدينا بالفضل لبوزا وتعاليمه،علي الرغم من انعدام صلة هيراقليطوس بالصين والشرق الأدنى وهو ما ذكره

---

(11) Guthrie (W.K.C.), A History of Greek Philosophy, vol I, Cambridge university Press, London,1979,p 407.

(12) Russell (D.A)&Konstan (D), Heraclitus, Homeric Problem.society of biblical literature,Atlanta.2005 p93.

(13) Clay (J.S.),Hesiod's Cosmos,Cambridge,Cambridge university Press, 2006, P182.

(14) Bernabe (A), & Cristobal (A.J), Instructions for the Nether world,the Orphic Gold tablets,Religions in the Graeco-Roman world vol 162,brill,Leiden,Boston,2008, p143.

(15) Ibid,p39.

ابهايانادا نفسه[16]، وهي نفس الفرضية التي عبر عنها بلانتشوت Blanchot أيضاً دون برهان، إلا أنه قدم لنا برهان على تأثر هيراقليطوس بالفكر المصري -دون أن يشير إلى ذلك- حيث ربط هيراقليطوس بوحي دلفي[17]، ذلك الوحي المصري الذي تم احراقه عمداً لأنه كان غريباً عن المجتمع اليوناني، وكان يتبع نظام الأسرار المصري كما رأي جورج جيمس في بحثه[18]، ولم يكن جيمس هو الوحيد الذي قال بأن وحي دلفي كان وحياً مصرياً، وهو الأمر الذي أكد عليه موير في عمله الرائع عن مصر وحدود الهللينية[19]، كما نري بين الباحثين من يعتقد مثل ايفا تشيتوود Chitwood أن إبداع هيراقليطوس لم يتأثر بأي إبداع سابق ودللت على قولها باحتقاره لتعاليم السابقين[20]،وهو القول موضع خلاف يتعارض مع نظرية الباحث في بحثه المقدم، وسنعرض في بحثنا للنقاط التالية:-

1. العالم والمبدأ الأول.
2. خلق العالم وصفات المادة الأولي عند هيراقليطوس.-
3. الكون غير المنظم والمادة الأولي في الفكر المصري القديم.
4. مفهوم الإله الهيراقليطي وعلاقته باللوجوس والعالم.
5. الإله في العقيدة المصرية:-
6. مفهوم اللوجوس الهيراقليطي وعلاقته بالإله الأعلى والكون.
7. تصور المصريين عن كلمة بتاح (الإله تحوت).

---

(16) Abhayananda,History of Mysticism, the unchanging testament,Abhayananda. Library of Congress data, u.s.a,2007,p 90.

(17) Blachot (M).The Infinite Conversation, Theory and History of Literature,vol 82, university of Minnesota Press, Minneapolis and London, 4Th print,2003, P 460.

(18) جيمس، مرجع سابق، ص48.

(19) Moyer(I.S), Egypt and the Limits of Hellenism, Cambridge,Cambridge university Press, 2011, PP194-95.

(20) Chitwood (A.), Death by philosophy, the university of Michigan Press, united states of America,2004.p73.

أولاً: العالم والمبدأ الأول

اتفق الباحثون على تحديد النار كمبدأ أول خُلق منه العالم في المذهب الهيراقليطي، إلا أنهم قد اختلفوا في أمرين :-

1. تحديد طبيعة النار الهيراقليطية.
2. علاقة النار واللوجوس والخالق(21).

أما بالنسبة للأمر الأول فقد ذهب بعض القدماء، وعلي رأسهم أرسطو، إلى أن هيراقليطوس كان من جملة الطبيعيين الأوائل لأنه قال بالنار كعلة أولى للأشياء، حيث قال:

(قال) هيراقليطوس الأفسوسي وميتابونتينوسانه النار(22).

من هذه العبارة استنتج أرسطو أن :-

1. هيراقليطوس كان من جملة الطبيعيين.
2. أنه قد قال بالنار كعلة أولى للأشياء(23).

وفي العصر الحديث يتخذ جومبرز وزيللر وبرنت ويوسف كرم نفس الموقف ووضعوا هيراقليطوس ضمن الطبيعيين الأوائل(24) لقوله أن النار هي أصل كل الأشياء.

أما مفسرو هيراقليطوس فتباينت أراؤهم حول العلاقة بين النار (العالم)و اللوجوس والخالق حيث ترتكز حول فرضيات عدة :-

1. ربط الخالق بالنار (العالم).

---

(21) اختلف توظيف هيراقليطوس لكلمة اللوجوس عن المعنى الذي اعتاد اليونانيون فهمه في هذه الفترة، حيث كان اللوجوس الهراقليطي مبدأ كونيا حاكما الهيا.

(22) Arist, Metaph 984a.7.

(23) Robinson (T.M), Logos and cosmos, studies in Greek Philosophy, Academia Verlag &Sankt Augustin, Germany,2010, p17.

(24) احمد فؤاد الاهواني: 'فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط'، القاهرة، دار أحياء الكتاب العربي، الطبعة الأولي، 1954، ص98.

2. ربط اللوجوس بالنار (العالم).

3. ربط اللوجوس بالإله.

4. ربط اللوجوس بالعالم بالإله.

5. فصل اللوجوس عن العالم عن الإله.

- **الفرضية الأولى: ربط الخالق بالنار (العالم)؟**

كان يجر أول من نادي بهذه الفرضية حيث يقرن الخالق بالنار، لاتفاقهما في طبيعة التحول والتغيير، مستنداً إلى المقارنة بين شذرتين[25] إحداهما تقول أن النار تتحول من حالة إلى آخرى[26]:

> "إن حياة النار موت للتراب، وحياة الهواء موت للنار، وحياة الماء موت للهواء، وحياة التراب موت للماء. إن موت النار أصل الهواء، وموت الهواء أصل الماء، وموت الهواء أصل النار"...[27].

والشذرة الثانية تصف الإله على أنه الشيء ونقيضه وهو ما فسره بأنه يخضع أيضاً للتغيير، أو يمثل كل شيء وأي من التفسيران يربط بين النار والخالق ظاهرياً، هذه الشذرة تقول[28]:

> "إن الله هو نهار وليل، شتاء وصيف، حرب وسلام"

- و هو نفس ما ذهب إليه كونفورد Conford، حيث رأي أن النار الهيراقليطية تعبر عن الإله، إننا ندرك ذلك الائتلاف -تبعاً لرأي كونفورد- من حديث هيراقليطوس عن تغيرات النار والإله وكأنه يربط بينهما في وضوح تام[29] فيقول:

---

(25) شذرات هيراقليطوس التي سيتم الاستعانة بها مرقمه تبعا لترتيب بيرنت.

(26) Jaeger(w), "the Theology of the Early Greek Philosophers",Oxford, Clarendon Press,1960, p 119.

(27) Heracl, frag 76,1-7.

(28) Heracl, frag 67.

(29) Conford (f.M),"Greek Religious thought ", Edited by Ernest Barker,Cambridge university Press, London,1923.pp84-85.

"إنه مثل النار حينما تمتزج بعطر فأنها تأخذ الاسم تبعاً لبهجة كل منه (كل واحد)"[30].

- الفرضية الثانية: ربط اللوجوس بالنار (العالم).

أما العلامة جيثري فقد اكتفي بأقران اللوجوس (أفضل ترجمته القانون الالهي[31]) بالنار (العالم)[32] حيث استند إلى الشذرة التي تقول[33]:

هذا العالم هو نفسه واحد للجميع لم يخلقه أي من الآلهة أو البشر، لكنه كان على الدوام ويكون وسوف يكون، نار حية أبدية التي تشتعل بحساب وتخبو بحساب.

إلا أنه اعتمد على ترجمة برنت حيث ترجم كلمة κοσοφ world – order وهو الأمر الذي دعاه لأقران النار الهيراقليطية بمفهوم اللوجوس حيث يقول:-

He (Heraclitus) himself said that he whole world order(an ever-living fire(gr.30). it cannot then be wrong to identify it with the Logos[34].

انه هو نفسه (هيراقليطوس) قد قال بأن كل العالم المنظم (النظام الكوني) هو نار حية أبدية، وعندئذ لن يكون من الخطأ اقتران النار باللوجوس.

لقد استنتج جوثري أن:-

1 - اللوجوس هو النار التي تمثل طبيعة الكون.

---

(30) Heracl, frag 67.

(31) وكلمة لوجوس في اليونانية قد تطور معناها على مر العصور، واختلف مترجمو هيراقليطوس في نقلها، فبعضهم ترجمها يترجمها الكلمة word مثل برنت، وبيجر وبعضهم يترجمها القانون law مثل فريمان، وبعضهم يبقيها كما هي فلا يترجمها مثل كونفورد.، اما لونج وكيرك فيترجماها مقياس، اما بيرنايس فترجمه نظام.

(32) Guthrie,op.cit,p432.

(33) Heracl,frag 30.

(34) Guthrie,op.cit,p432.

2 - اللوجوس له طبيعة مادية وهو ما أكد عليه صراحة.

ولو أننا ترجمنا كلمة $\kappa o\sigma\mu o\varphi$ على أنها الكون وليس نظام العالم، ولو أننا حللنا ما كتبه هيراقليطوس نفسه عن اللوجوس في نفس الشذرة التي استند إليها جوثري لرأينا أنه هيراقليطوس نفسه يؤكد من خلال كلماته على الاتي:-

1 - أن المادة الأولي التي تكون من الوجود كانت النار.

2 - النار تشتعل بحساب $\mu\varepsilon/\tau\rho\alpha$ وتخبو بحساب، يعني أنها تخضع لقانون إلهي $\lambda o/\gamma o\varphi$ ينظم هذه العملية.

ولا نرى ما يوجد بالنص ويربط بين اللوجوس والنار.

ثانياً: خلق العالم وصفات المادة الأولي عند هيراقليطوس

لقد عرضنا لآراء عدد من الباحثين الذين اختلفوا في تفسير هيراقليطوس وكلماته، ذلك الاختلاف حسبما أعتقد كان نتيجة عدم ارجاع أفكار هيراقليطوس إلى أصولها المصرية، وسنتناول الآن بالتحليل تلك الكلمات التي أثارت فرضيات مختلفة، ولكن من خلال التراث الديني المصري لعلنا نجد ما يجعل تلك الكلمات غير متعارضة أو مثيرة للجدل.

اتفق الباحثون على أن هيراقليطوس قد حدد النار كمبدأ أولي خلق منه العالم، إلا أن الاختلاف كان يدور حول تحديد طبيعتها. هذه النار كما أسلفنا تختلف في طبيعتها عن النار الملموسة، وهو ما ندركه من خلال كلمات هيراقليطوس نفسه حين قال:

> صور النار أولاً البحر، ثم نصف البحر أرض، ونصفه (الآخر) إعصار.

والتساؤل الذي يطرح نفسه هل للنار التي نعرفها القدرة على التحول إلى ماء، ومن ثمّ إلى أرض، ومن ثمّ إلى إعصار؟ إن النار الهيراقليطية تتحول وتتغير من حالة إلى أخري لتصبح العناصر الأساسية الأربعة المكونة

للوجود (النار-الماء-الهواء-الارض)، يعتريها الوهن فتصبح ناراً محسوسة (تنتقل إلى صورة أكثر مادية)، يتكاثف بعض النار فيصير بحراً ويتكاثف البعض الآخر فيصبح أرضاً وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة فتتراكم سحباً وتلتهب ليخرج منها البرق وتعود نار، مما يعني أنها تحتوي على العناصر الأربعة الأساسية التي تتنقل بينها بالتبادل.

إن كلمات هيراقليطوس التالية تؤكد هذه الفكرة عن طبيعة المادة الأولي حيث يقول :

"إن موت النار أصل الهواء، وموت الهواء أصل الماء،و موت الهواء أصل النار"(35).

إن هيراقليطوس لم يتكلم عن النار التي نعرفها بقدر ما تكلم عن مادة بدائية تختلف في طبيعتها عن النار المادية، وتحوي كل العناصر ويقول هيراقليطوس أيضًا :

"إن البارد يصبح حارا، والحار يصبح باردا، والمبلل يصبح جافا والجاف يصبح رطبا"(36).

إلا أن هذه النار تختلف في طبيعتها عن النار الملموسة،هذه النار تتحول وتتغير من حالة إلى أخري لتصبح العناصر الأساسية الأربعة المكونة للوجود (النار-الماء-الهواء-الارض)، يعتريها الوهن فتصبح ناراً محسوسة (تنتقل إلى صورة أكثر مادية)، يتكاثف بعض النار فيصير بحراً ويتكاثف البعض الأخر فيصبح أرضاً وترتفع من الأرض والبحر أبخرة رطبة فتصير أبخرة رطبة تتراكم سحبا وتلتهب ليخرج منها البرق وتعود نار.

من ذلك التحليل نتبين خطأ أرسطو، ومن اتبعه من الباحثين المحدثين أمثال جومبرز وزيللر وبرنت ويوسف كرم، حين وضعوا هيراقليطوس ضمن الطبيعيين.

---

(35) Heracl, frag 76,1-7.

(36) Heracl, frag 126.

ثالثًا: الكون غير المنظم والمادة الأولي في الفكر المصري القديم

- ❖ يشكل الإله الخالق أول مرحلة من تحول الهيولى إلى الكون، وقد أحصينا سبعة آلهة خالقة أساسية في مصر وهي:-

1. شيبشى في خنمو.
2. رع في اون.
3. بتاح في منف.
4. آمون في طيبة.
5. آتون في تل العمارنة.
6. خنوم في اليفانتين.
7. نيت في سايس.

- ❖ وقد اتخذ أغلبها طابعاً شمسياً (اعتبر القدماء الشمس كرة من النار)(37).

وسنركز على مذهب منف وهليوبوليس لكونهما من أشهر المذاهب الإلهية من ناحية، بالإضافة لوجود المدينتين في الدلتا بالقرب من نوقراطيس، المستعمرة اليونانية في مصر من ناحية أخري.

حوي الكون -في مرحلة قبل النظام- أربعة عناصر رئيسية (كل عنصر له صورتين إحداهما مذكرة والأخرى مؤنثة) كانت موجودة قبل الخليقة. قبل أن يقوم الإله الخالق بتشكيل النظام من الفوضى. وقد اقترنت هذه العناصر على شكل أربعة أزواج، يمثل كل زوج منها خاصية من خواص الهيولي. فـ"نون" هو (المياه الأزلية) ورفيقته "ناونت". و"حوح" و"حاوحت" يمثلان (الامتداد اللانهائي). و"كوك" و"كاوكت" يمثلان (الظلام). و"آمون" و"آماونت" يمثلان (القوي الخفية)(38).

---

(37) خزعل الماجدي، الدين المصري، دار الشروق، القاهرة، 1999، ص44.

(38) Hart (G), the Routledge dictionary of Egyptian Gods and Goddesses, Routledge Press,New York,2nd ed.2005. p109.

يمثل النون Nun المياه البدائية أو الهيولي الذي احتوي الإله الخالق، وكان للنون وجود سابق عن الوجود الإلهي، دعي النون "والد الآلهة" لكن هذا اللقب هو لقب مجازي يعبر عن دور النون الكوني، ورغم أن هذا اللقب يوحي بنوع من التشخيص إلا أن وجود النون كان دائماً غير فعّال وغير مؤثر في الأساطير المصرية، كما لم يلعب أي دور في الطقوس الدينية، ولم يقام له أي معبد ولم يكن له أي من الكهنة، مما يعني أن النون كان تجسيداً أسطورياً[39]. لم تنتشر فكرته بين العامة بقدر ما كانت عبادة الإله الخالق، ونستدل بهذا النص الذي استُخدم في مصر كلها لعدة قرون، ويعود على الأقل للدولة الوسطى حيث وجد محفوراً على توابيت الاشراف[40]، ويقول:-

أنا أتوم حينما كنت وحيدا في نون أنا رع في أولى هيئاته حينما بدأ يحكم على صنعه،

أنا الإله العظيم الذي جاء إلى الوجود وحده الإله العظيم الذي جاء وحده إنه نون

وفى رواية أخرى رع[41].

- مما سبق يمكننا أن نستنتج:-

1. المادة الأولي كانت الهيولي.
2. احتوي الهيولي على أربعة عناصر رئيسية.
3. وجود الكون سابق على الوجود الالهي.
4. الهيولي له صفة الخلود.

---

(39) Hart, ibid,.p109.

(40) Buck(A), the Egyptian coffin texts. Iv,(oIp 67). Chicago.1961.

(41) Pritchard (J.B) & Others, Ancient Near Eastern Text, Relating to the old testament, Princeton university Press, Princeton,1969,p 3.

وهكذا يمكن لنا أن نقارن بين مفهوم الكون (قبل أن يأخذ الشكل المنظم) عند كل من هيراقليطوس وقدماء المصريين للتالي:

النار الهيراقليطية (الكون غير المنظم)	الهيولي في الفكر المصري
1- ان الكون له وجود سابق للوجود الالهي	1. وجود الكون سابق على الوجود الالهي
2 - ان المادة الأولي التي تكون من الوجود كانت النار وهي نار تختلف عن النار المحسوسة.	2. المادة الأولي كانت الهيولي.
3 - النار تتحول من عنصر لأخر أي أنها تحتوي على تلك العناصر الأربعة مجتمعة.	3. احتوي الهيولي على أربعة عناصر
4 - هذه النار لها صفة الخلود كذلك الكون.	4. الهيولي له صفة الخلود.

إن مفهوم هيراقليطوس عن النار وبداية العالم يختلف عن المفهوم الأسطوري للخاؤوس الذي عبر عن الكون غير المنظم في الفكر الأسطوري اليوناني(42)، كما يختلف أيضاً عن المفهوم السومري والبابلي(43)، كما

(42) مفهوم اليونانيين عن الخاؤوس يمكن تلخيصه كالتالي: "في البداية لم يكن سوى العماء المائي المظلم المتسع بلا حدود. من هذا العماء ظهرت جيا الأرض الراسخة الأثداء. وبعدها ظهر إيروس الحب الذي دخلت قدرته في صلب الأشياء والكائنات جميعاً. كما ولد من العماء أريبوس الهاوية المظلمة، وولد الليل، ومنهما ولد الأثير والنهار. ثم إن جيا، أول الآلهة، خلقت الجبال العالية والبحر الواسع بأمواجه المتناغمة، وأنجبت دون زوج بكرها أورانوس السماء المتوجة بالنجوم.

(43) لم يكن في الوجود سوىالمياه الأولى ممثلة في ثلاثة آلهة مثلوا الكون في مرحلة ما قبل النظام: "ابسو" و"تعامة" و"ممو". فأبسو هو الماءالعذب، وتعامة زوجته كانت الماء المالح، أما ممو، فيعتقد البعض بأنه الأمواجالمتلاطمة الناشئة عن المياه الأولى، والبعض الآخر بانه الضباب المنتشر فوق تلكالمياه والناشئ عنها. هذه الكتلة المائية الأولى كانت تملأ الكون وهي العماء الأولالذي انبثقت منه فيما بعد بقية الآلهة والموجودات، وكانت آلهتها الثلاثة تعيش فيحالة سرمدية من السكون والصمت المطلق، ممتزجة ببعضها البعض في حالة هيولية. لاتمايز فيها ولا تشكل.

يختلف عن التصور التوراتي لبدء الخليقة[44]. وان كنت أتصور أن فكرة النون عند قدماء المصريين لم تكن فكرة شائعة بين العامة حيث لم تكن موضع عبادة كما أسلفت، ولكن الشائع كان مفهوم الإله الخالق نفسه، ذلك الخالق الذي أوجد نفسه وخلق أجزاء جسده، إن الإله (الشمس أو النار)خلق شو (الهواء)وتفنوت (الرطوبة-الماء)وكانوا نفس الروح (الكا) (أي أن النار قد تحولت إلى الإله الذي خلق العناصر الأخرى كأجزاء جسده، لبقية العناصر الأساسية تماماً كما في الفكر الهيراقليطي)، وهو ما ورد في نقش داخل هرمي مرن رع وبيبى الثاني (نفر- كا- رع) من الأسرة السادسة يقول[45]

يا أتوم - خبر، انت على القمة على التل (الهيولى) ظهرت كالطائر بن الخاص بالحجر بن في منزل بن بهليوبوليس، بصقت ما كان شو (الهواء)، تفتقت ما كانت تفنوت (الرطوبة/ الماء)، نشرت اذرعك حولهم مثل اذرع كا (الروح)، لأن الكا الخاصة بك فيهم.

لذلك فإنه من الضروري أن نقرن النار الهيراقليطية بالإله الخالق الأعلى لنفسر عملية التحول بين العناصر المختلفة تبعاً للقانون الالهي.

إن نظرية هيراقليطوس تثير الحيرة في العقول، كيف للنار أن تتحول إلى الماء ؟، وكيف تكون النار والهواء والتراب والماء طبيعة واحدة وأصلاً واحداً؟

إجابة تلك الأسئلة الحائرة نجدها فقط في اللاهوت المصري، حيث

---

(44) عبر الاصحاح الاول في سفر التكوين عن المفهوم التوراتي لبدء الكون من خلال الكلمات التالية:- في البدء خلق الرب السماوات والأرض. وكانت الأرض خربةوخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الرب يرف فوق وجه الماء. وقال الرب ليكون نورفكان النور. ورأى الرب النور أنه حسن، وفصل الرب بين النور والظلمة، ودعا الربالنور نهاراً والظلمة ليلاً، وكان مساء وكان صباح يوماً واحداً. وقال الرب ليكن جلدفي وسط المياه، وليكن فاصلاً بين مياه ومياه. فعمل الرب الجلد وفصل بين المياه التيتحت الجلد والمياه التي فوق الجلد، وكان ذلك. ودعا الرب الجلد سماء.

(45) Breasted(J,H), development of Religion and Thought in Ancient Egypt,Routledge Press, New York,1912,p.76.

كان الإله الخالق، ذو طبيعة نارية،إلا أنه قد خلق من نفسه العناصر الأخرى في صور إلهية وأخضع هذه العناصر الإلهية لحكم كلمته المقدسة في صورة تحوت كما سنري لاحقاً.

رابعاً: مفهوم الإله الهيراقليطي وعلاقته باللوجوس والعالم

اختلف الباحثون حول طبيعة الإله الهيراقليطي وعلاقته باللوجوس والعالم، وكان هرناك Harnack أول من قرن بين اللوجوس والاله[46]، ثم تبعه كوبلستون Copleston الذي اعتمد على الشذرة السابقة (B72) ليقول أن اللوجوس الذي يحكم كل الأشياء، لذلك فهو يمثل الإله الهيراقليطي باعتباره عقل الكون أو اللوجوس λο/γοφ، وهو القانون الكلي الذي ينتشر عبر كل الأشياء، يربط بين كل الأشياء ويحدد التغييرات التي تتم بين كل الأشياء، ويبدو أن تأثير هيراقليطوس على الرواقيين هو ما دفع كوبلستون لهذه الفرضية[47].و هو نفس ما ذهب إليه هاك Hack وليت Litt مع كوبلستون في الربط بين اللوجوس والإله الخالق، حيث اعتبرا الخالق سببا (لوجوس) أبدياً[48]. وهو ما أكد عليه أيضاً دورزديك Drozdek الذي قرن بين اللوجوس والإله كما قرن بين اللوجوس والتفكير Φρονεε/ν[49].

إلا أن هرناك ويجر وكونفورد قد تجاهل أن هيراقليطوس قد تحدث عن إله أعلي، واحد حكيم، قد تصدق تسميته الشعبية (زيوس) وقد لا تصدق، فله الحرية الكاملة في أن يتخذ أي اسم يشاء، حيث قال[50]:

(46) Harnack (A),history of Dogma, vol III, Williams & Norgate. London.1897,p66.

(47) Copleston,(F). A History of Philosophy ", vol ii, image Books editions,1963, Newman Press, p43.

(48) Hack(R.K) &Litt(B),God in Greek Philosophy to the time of Socrates, Princeton,- Princeton university Press.1969. pp 78.79.

(49) Drozdek (A), Greek Philosophers as Theologians.the Divine Archie, Ashgate Publishing Limited, Great Britain, 1988, P 33.

(50) Heracl, frag 32.

"تقول أن الواحد، الحكمة الوحيدة يرغب أو لا يرغب في اسم زيوس".

ربط اللوجوس بالعالم بالإله

كما رأينا جورج جيمس يقرن النار الهيراقليطية باللوجوس ويربط اللوجوس بالخالق[51]،و لم يقدم برهاناً على فرضيته.

فصل اللوجوس عن العالم عن الإله.

كان مورتلي Mortley أول من هاجم مفهوم هيراقليطوس عن اللوجوس واعتبره نوعا من الحكايات الخرافية، كما رفض محاولة ربطه بالخالق أو الكون[52]، واتفق معه بوكستون Buxton[53]، كما اعتبر لوتشي Luchte اللوجوس بمثابه صاعقة زيوس التي تقود دفة كل الأشياء[54]، وهو بذلك يفصل بين اللوجوس والخالق والعالم.وفي شذرة (B72)يقدم هيراقليطوس اللوجوس كقانون إلهي يحكم كل الأشياء ولكنه لا يقرنه بالخالق الأعلى. ولا يختلف وصف هيراقليطوس للإله عن وصفه للوجوس؟ فكيف لنا أن نقرن بينهما نحن.

- لقد صور هيراقليطوس الإله كما أسلفنا بنوع من التشخيص، حيث يقول[55]:

"الآلهة والبشر يبجلون الذين قتلوا في المعارك".

وهي الصورة التي تضفي على الإله نوعاً من التشخيص يصبح معه

---

(51) جيمس، مرجع سابق، ص75.

(52) Mortley (R), from word to silence, the rise and fall of logos,vol I,Hanstein.-Bonn,1986,pp16-17.

(53) Buxton(R.G.A), from Myth to Reason, Studies in the development of Greek Thought, Oxford, Oxford university Press,1999,p96.

(54) Luchte,op. cit, p129.

(55) Heracl, frag24.

ربطه بالعالم أمراً محل جدل.

إن هيراقليطوس يرى أن الإله هو الأجمل والأحكم دون أن يحدد طبيعة هذا الجمال أو صفاته حيث يقول عنه(56):

"إن الأكثر حكمة من البشر بالنسبة للإله يبدو كالقرد من حيث الحكمة والجمال وكل الأشياء الأخرى".

وفي موضع آخر يتكلم هيراقليطوس عن إلة أخلاقي يهتم بشئون البشر، ويعطي لهم العلامات بقوله(57):

السيد الذي له الوحي في دلفي لا يتكلم ولا يخفي لكن يعطي العلامات.

- إن هذا الجانب الأخلاقي لإله هيراقليطوس يختلف تماماً عن الصورة السائدة في المجتمع اليوناني عن طبيعة العلاقة الإلهية-البشرية، فقد رأى اليونانيون في عزلة الإنسان أقوى تعبير عن مشكلة الإنسان(58)، والقدر الذي يطغى على الإنسان هو قدر من الآلهة التي لا تهتم أو ترحم وهو ما عبر عنه سوفوكليس في مسرحية (فيلوكتيتيس) بهذه الكلمات(59):

"إنك تعاني من الألم بسبب حظ من الآلهة"

- إن هذا القدر الإلهي وما ينتج عنه من مآسي تصيب البشر دون أي جرم يُرتكب منهم، يصيب الفانين كلهم دون تمييز ودون معايير واضحة وهو ما عبر عنه يوربيدس في مسرحية (هيبوليتوس) قائلا(60):-

"يا ويحي يا ويحي! إنها كارثة أخرى يبعث بها الإله لتضاف إلى ما

---

(56) Heracl, frag 83-84.

(57) Heracl, frag 93.

(58) Sinclar (T.A), A History of Greek literature from Homer to Aristotale, George Routledge &sons, ltd, London, 1934,p 42.

(59) Soph,ph t, 1326.

(60) Eur, Hipp, 866-868.

قد سبقتها من كوارث، فبعد ما حدث لا أتوق من القدر إلا حياة لا تُحتمل".

- ولم تكن القضايا الأخلاقية والخير والشر قضايا تشغل المجتمع الإلهي، وكان اليوناني -على عكس المصري القديم- لا يعتقد أن الآلهة تهتم بفعل الخطأ والصواب لأن الآلهة أنفسهم لا يجعلون لهذا التمييز في حياتهم معني كبير-علي عكس المعتقدات المصرية - أما هيراقليطوس فتحدث عن العديد من القضايا الأخلاقية.

لو حللنا شذرات هيراقليطوس التي تتحدث عن الإله يمكن أن نستنتج ما يلي:

1 - الإله واحد إلا أنه يوجد في الجميع.
2 - ليس كمثله شيء (يرغب أو لا يرغب في اسم زيوس).
3 - استخدام كلمة الإله في حالة المفرد والجمع.
4 - الإله ذو الطبيعة الخيرة والحكيمة.
5 - الإله يهتم بشئون البشر.
6 - يختلف الإله عن اللوجوس والعالم.

خامسًا: الإله في العقيدة المصرية:

كان الميل للتوحيد في الديانة المصرية قديم جداً، وجد أول ما وجد في عبادة بتاح Ptah وفي نصوص هليوبوليس، إن تعدد الآلهة في العقيدة المصرية يقودنا لنوع من التوحيد، لقد أدرك المصريون أن الإله المحلى يختلف اختلافاً كلياً عن الإله الرئيسي، كما آمن المصريون بأن الآلهة على اختلاف أسمائها وأشكالها ما هي إلا إله واحد، وهو ما يثبته ذلك النص المحفوظ في بردية ليدن papyrus Leiden رقم i.350 حيث يقول:(61).

(61) Gabriel (R.A),Gods of our Fathers:the memory of Egypt in Judaism and Christianity, contributions to the study of Religions 67,Greenwood Press,London.2002,P34.

"كل الآلهة هناك امون،رع وبتاح الذين لا يتساوون (بالنسبة لهم)
هو اخفي اسمة كامون وظهر للوجود كرع وجسده بتاح".

الكل واحد لكنهم يدركون وجود الاسم للوجود الكوني والاسم المستخدم في العبادات والاسم الذي يطلق على تماثيل المعبد.ألا تماثل تلك الكلمات العبارة الهيراقلطية التالية[62]:

الواحد يوجد في الجميع.

طبقاً لفلسفة الأشمونيين اللاهوتية، لم يكن ثمة شيء ما في البدء سوي اللاوجود أو الفوضى ذاتها، والتي تخيلها المصريون إما كعنصر عبارة عن "المياه الأزلية"، أو قوي تتجسد في الإله "نون" الذي أطلق عليه اسم "الواحد القديم"، فهو "المبدأ الأول" أو "الأصل الأول". ثم ظهر الإله "بتاح Ptah" بقدرته، لقد أوجد الإله نفسه من الهيولى وله طبيعة شمسية (لاحظ الارتباط بين الشمس والنار).

وهو ما تؤكده تلك العبارات التي وردت في العديد من النصوص المصرية، وفي العديد من الأناشيد إلى رع وبتاح:

أنا الإله العظيم الذي جاء الى الوجود وحده هو، أنه رع أنه الذي خلق أسماءه بين التاسوع من هو؟ أنه رع الذي خلق أجزاء جسمه، أنا هو من بين الآلهة الذي لا يستطاع رده، من هو؟ إنه أتوم يوجد في قرصة الشمسي[63].

لقد خلق بتاح الآلهة الاخرى وكل المخلوقات، أول من خلق كأجزاء من جسمه، وكان تحوت وحورس (كلمة) لسان وقلب بتاح، ثم خلق التاسوع الإلهي بواسطة إرادة قلبه وباستخدام كلمته، ثم جعل من تحوت القانون الإلهي المقدس وفي رواية أخرى:

---

(62) Heracl, frag 50.

(63) Assmann (J),Moses the Egyptian,Cambridge, Harvard university Press,1997,P 195.

أنا الإله العظيم الذي جاء الى الوجود بنفسة (بإرادته). من هو ؟ أنه من خلق أسماءه، سيد التاسوع، من هو؟ أنه رع الذي خلق أسماء أعضاء جسده، وبهذه الطريقة جاءت بقية الإله إلى الوجود[64].

ذلك الإله الكوني في الفكر المصري الذي يستحوذ على كل الصفات، يرحم الأخيار ويعاقب الظالمين، يقيم عدله من خلال كلمته الالهية أو الإله تحوت، وهو ما عبر عنه أحد فقرات كتاب الموتى والتي تقول:

أنا تحوت حكيم الوصف طاهر الأيدي، سيد النفوس الذي وجه الشر، ووصف الحق سيد القوانين، الذي جعل الكلمات تنطق، الذي جلب النظام بكلماته[65].

لم يكن الإله بتاح إلها حربيا يقهر الشعوب الاخرى كما في الإسرائيليات، ولم يكن إلها محيطا دون تفاعل مع البشر كما عند الكنعانيين، بل كان يهتم بالأخلاق والعدالة كما يهتم بأن يعيش الناس طبقا لقواعد العدل والاخلاق[66].

لقد توصل كهنة بتاح لأعلى مفهوم الهى، وكانت ديانتهم ديانة توحيدية خالصة ترتكز على:

1 - أن الإله هو بتاح (وجده).

2 - خالق نفسه بنفسه، ذاتي الوجود.

3 - عقل إلهي ابدى.

4 - أصل الحياة والخلق.

5 - خلق كل شيء بالتفكير.

---

(64) Pritchard, op,cit,p4.

(65) Carrier (C.L),le Livre des Morts de l'Egypte Anciente,Paris,2009.p137.

(66) Gabriel,op.cit.p34.

6 - كلمته عبرت عما فكر به في عقلة وكانت سبب الخلق(67).

وهكذا يمكن لنا مقارنة الإله الهيراقليطي بمفهوم الإله المصري بتاح على النحو التالي:

الإله الهيراقليطي	الإله المصري بتاح
1. الإله واحد الا انه يوجد في الجميع.	1. الإله واحد لكن خلق الإله الأخرى كأعضاء جسده.
2. ليس كمثله شيء.	2. خالق نفسه بنفسه،ليس كمثله شيء.
3. الإله ذو الطبيعة الخيرة والحكيمة.	3. الإله ذو الطبيعة الخيرة والحكيمة.
4. الإله يهتم بشئون البشر.	4. الإله يهتم بشئون البشر.
5. يختلف الإله عن اللوجوس (القانون الالهي) والعالم.	5. يختلف الإله عن كلمته (القانون الالهي) والعالم.

لقد استعار هيراقليطوس تصور المصريين عن الإله بتاح وكلمته الالهية ليقدم لنا نموذجا يونانيا عن إله واحد وفي نفس الوقت الهة، يهتم بالبشر، يرعي النواحي الاخلاقية، ولعل إصرار هيراقليطوس على تقديم تعاليمه في صورة وحي الهي بكلمات مبهمة هو خير دليل على تشبه هيراقليطوس بأفكار ومعتقدات المصريين الدينية.

سادساً: مفهوم اللوجوس الهيراقليطي وعلاقته بالإله الأعلى والكون:

وجدت العديد من المحاولات لربط اللوجوس بمفهوم الخالق أو بالكون، والتي أوردناها سلفا،نضيف إليها فرضية ليمنج Leeming عن اللوجوس، حيث عرفه بأنه القوة المنظمة للكون، الحكمة أو الإدراك الالهي، القوة التي حولت الفوضي (الخاؤوس ξα/οφ) إلى عالم منظم منذ البداية، ألا أن ليمنج قد قدم اللوجوس بهذه التفسير لمحاولته إيجاد نوع من الارتباط بين لوجوس هيراقليطوس ومفهوم الكلمة في العقيدة

(67) Budge (E.A.W),from fetish to God in Ancient Egypt. Dover publications,New York, 1988, P xi.

المسيحية، وبالطبع لم يتحدث هيراقليطوس في أي من شذراته عن خلق اللوجوس للكون أو دوره في تحويل الفوضي (الخاؤوس $\xi\alpha/o\varphi$) إلى عالم منظم كما ادعي ليمنج، وأرى أن أفضل تفسير لمفهوم عن اللوجوس هو ما قدمه هيراقليطوس نفسه من خلال الشذرة التالية:

"هذا العالم هو نفسه واحد للجميع لم يخلقه أي من الآلهة أو البشر، لكنه كان على الدوام ويكون وسوف يكون، نار حية أبدية التي تشتعل بحساب وتخبوا بحساب"(68).

من خلال كلمات هيراقليطوس يمكننا أن نستنتج الآتي:

1 - أن الكون له وجود سابق للوجود الإلهي والبشري

2 - أن المادة الأولي التي تكون من الوجود كانت النار وهي نار تختلف عن النار المحسوسة.

3 - النار تتحول من عنصر لآخر أي أنها تحتوي على تلك العناصر مجتمعة.

4 - هذه النار لها صفة الخلود كذلك الكون.

- أما عن علاقة العالم باللوجوس

النار تشتعل بحساب $\mu\varepsilon/\tau\rho\alpha$ وتخبو بحساب، يعني أنها تخضع لقانون إلهي $\lambda o/\gamma o\varphi$ ينظم هذه العملية، ولم يرد في كلمات هيراقليطوس ما يشير إلى وجود أي علاقة بين النار التي يتكون منها العالم وبين اللوجوس الذي يمثل القانون الذي يمثل القانون الذي تخضع له عملية التحول.

5- هذه النار التي يتكلم عنها هيراقليطوس هي نار مادية، تتحول وتتغير من حاله إلى أخري لتصبح العناصر الأساسية الأربعة المكونة للوجود (النار-الماء-الهواء-الأرض)، وهو ما يؤكد على استحالة الأقران بين النار التي تمثل الجزء المادي واللوجوس الذي يمثل القانون الإلهي الحاكم لتلك التغيرات.

---

(68) Heracl,frag 30.

وما يؤكد على صحة هذا الاستنتاج كلمات هيراقليطوس نفسه االتي تحدد طبيعة العلاقة بين اللوجوس والعالم حيث يقول عنه:[(69)].

" إن هذا اللوجوس الذي يحكون عنه كثيرا جد ا ويحكم كل الأشياء،ينفصلون عنه، وتبدوا لهم هذه الأشياء،التي يلاقونها كل يوم، كأشياء غريبة".

سابعاً: تصور المصريون عن كلمة بتاح (الإله تحوت).

إن تصور المصريين القدماء لكلمة الإله بتاح في حقيقة الأمر يقترب من مفهوم هيراقليطوس عن اللوجوس،لأنه خلق الكون عن طريق الكلمة التي تجسدت عبر مرحلتين الأولى خفية هي الفكرة والتي يمثلها القلب،والثانية علنية وهي الكلمة التي يمثلها اللسان أو الإله تحوت فقد كان يخلق العالم والناس والآلهة والأشياء بمجرد أن يفكر بها في داخلها ثم يطلق اسمها فتخلق. وقد صار فيما بعد الإله حور قلبه والإله تحوت لسانه وكلمته[(70)].

النص التالي يؤكد على أن المصري القديم كان أول من قدم فكرة العقل الكوني Logos doctrine الذي كان أحد السمات الجوهرية في لاهوت منف،هذا النص قد وجد على حجر شا-با-كا sha-ba-ka الموجود بالمتحف البريطاني ويؤرخ ب 700 ق.م لكن علماء المصريات يرجحون قدمه إلى أكثر من ألفي سنة من ذلك التاريخ[(71)]، ويقول:

بتاح فوق العرش العظيم.

---

(69) Heracl, frag 72.

(70) لالويت، كلير: نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، (المجلد الاول والثاني)، ترجمة ماهر جويجاني، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1996، ج 1، ص30.

(71) Pritchard, op,cit,p8.

بتاح هو - نون الوالد الذي أنجب أتوم.

بتاح - ناونة، الوالدة التي ولدت أتوم.

بتاح - يعنى قلبا ولسان التاسوع.

بتاح - يعنى الذي ولد الآلهة.

ثم جاء إلى الوجود كالقلب، ثم جاء إلى الوجود كاللسان الذي نقل الحياة إلى كل الآلهة، وكذلك إلى الكا الخاصة بكل منهم، لمن هذا القلب الذي أصبح حور به بتاح، أو لمن هذا اللسان الذي أصبح تحوت به بتاح،هكذا شكل جميع الآلهة وأنجز تاسوعه، حقا لقد جاء أمر إلهي عبر ما فكر فيه القلب وأمر اللسان(72).

لقد ولي بتاح كلمته المقدسة وقانونه الإلهي (تحوت) ليحكم بدلا عنه، وهو ما ورد في نص وجد في مقصورة توت عنخ أمون المحفوظة في المتحف المصري بالقاهرة، كما وجد في مقابر طيبة،ويشير لسيطرة القانون الإلهي المتمثل في تحوت -والذي يعادل اللوجوس الهيراقليطي -على الآلهة أنفسهم،حيث يصور حديث رع لتحوت على النحو التالي(73):

> ستصبح في مكاني هذا، وهكذا استدعى تحوت الذي أخذ مكان رع، زياد، على ذلك سأجعلك تطأ الذين هم أعظم منك، كما سأعمل على بسط يدك تجاه الآلهة الهيوليين الذين هم أعظم منك.

ويؤكد على ذلك المعنى نص آخر وجد في كتاب الموتى من الفصل الخامس والسبعين بعد المائة ويعود للأسرة الثامنة عشرة (1550-1350ق.م) يقول:

---

(72) ibid,p5.

(73) Plankoff (A), the shrines of Tut-Ankh-Amun,Dover publications,New York,1955.p52.

(سؤال أتوم):
يا تحوت ما ذلك الذي حدث؟ إنه بين أطفال نوه، جلبوا الضوضاء، وقعوا في مشاحنة فعلوا أشياء سيئة، خلفوا تمردا، صنعوا مذابح، سببوا حبسا، بالإضافة الى ذلك في كل شيء نعلمه جعلوا الكبير صغيرا، أعطيتك بسخاء يا تحوت هكذا تكلم أتوم.

إجابة تحوت:
سوف لا ترى مثل هذه الأعمال الشريرة، سوف لا تتألم لأن سنوتهم اختصرت وشهورهم ضبطت، انظر إلى، أن هلاك الأشياء المخبأة صُنعت من أجلهم خلال كل الذي فعلت(74).

إن صفات القانون الإلهي ويجسده الإله تحوت قد ذكرت في أحد نصوص كتاب الموتى كالتالي: -

أنا تحوت حكيم الوصف طاهر الأيدي، سيد النفوس الذي وجه الشر، ووصف الحق سيد القوانين، الذي جعل الكلمات تنطق الذي جلب النظام بكلماته(75).

النص يصف تحوت بالحكيم *ph-sw*، وسيد الكلمات *nb-mdw*، وسيد الكلمات المقدسة nb-*mdw-ntr* في نصوص أخرى تحوت وصف بأنه قلب رع، لقد كان تحوت هو قلب رع *jbn-r* الذي خلق بقوة الكلمة(76).

ويمكن لنا استنتاج التالي: -

1 - كان الإله تحوت هو كلمة الإله الأعظم وقانونه.

2 - هذا القانون الإلهي واحد ويخضع له الآلهة والبشر.

3 - التأكيد على الطبيعة الأخلاقية للقانون الإلهي.

---

(74) Pritchard, op,cit.p8.

(75) Carrier (C.L),op.cit.p137.

(76) Boylan (P),Thot, the Hermes of Egypt, Oxford, oxford university Press, 1922, p114.

- مقارنة بين لوجوس هيراقليطوس - وكلمة بتاح

لوجوس هيراقليطوس	كلمة بتاح
1. اللوجوس أزلي - أبدي. 2. اللوجوس قانون إلهي.	1. بتاح قد خلق من ذاته العناصر الأخرى. 2. خلق بتاح بالكلمة التي تجسدت بالقلب واللسان في أشكال الهية .
3. اللوجوس يحكم كل الأشياء.	3. كلمة بتاح (التي تجسدت في الإله تحوت) تمثل اللوجوس لأنها تحكم كل الأشياء - وهي إلهية أيضا.
4. أضفى هيراقليطوس الألوهية على اللوجوس، ووصفه بالأزلي.	4. كان الإله تحوت يمثل القانون الإلهي الذي يحكم كل الأشياء

من خلال تلك العبارات لا نستطيع أن نصف اللوجوس الهيراقليطي إلا بالقانون الالهي الذي ينظم كل شيء،بدأ من عملية التحول التي تطرأ على الطبيعة الكونية إلى أصغر الأشياء،و لا يمكن إقران ذلك القانون بالنار كما فعل جيثري وأخرون. آلا من خلال ربط تصور هيراقيطوس بالفكر المصري الديني حيث إن تصور المصريين القدماء للإله تحوت في حقيقة الأمر يقترب من مفهوم هيراقليطوس عن اللوجوس.

ولو سلمنا بفرضية الباحث أن هيراقليطوس قد تأثر باللاهوت المصري لكان الأمر منطقيا لأن اللاهوت المصري يتحدث عن كلمة بتاح باعتبارها جزءًا من الإله نفسه تجسد في صورة إلهية (تحوت) وبالتالي جزء من الهيولي وبهذا يمكن لنا تفسير صفة الأزلية التي أطلقها على اللوجوس، كما تحدث اللاهوت المصري كما أسلفنا عن حكم تحوت (الكلمة الإلهية) على الكون كله بما يحتويه من آلهة وبشر، وهو ما انعكس على فكر هيراقليطوس فصور اللوجوس قانونا إلهيا شاملا وعاما.

- من العرض السابق ألا يمكن لنا أن نقول مع الباحث إن:

هيراقليطوس لم يكن فليسوفا يونانيا بقدر ما كان كاهنا مصريا يعيش في بلاد اليونان، أعاد صياغة الفكر الديني المصري بأسلوب فلسفي، وظل محتفظا بلغة الوحي ليؤكد بشكل غير مباشر على جزوره المصرية؟.

أهم المراجع والمصادر

أولا المصادر

Arist,Metaph 984a.7
Heracl, frag 67.
Heracl,frag 30.
Heracl,frag 32.
Heracl, frag 76,1-7.
Heracl, frag 126.
Heracl,frag24.
Heracl, frag 83-84
Heracl, frag 93.
Heracl, frag 50.
Heracl, frag 72.
Soph,ph t, 1326.
Eur, Hipp, 866-868
Pernigotti (S.), *I Greci nell' Egitto della xxvi dinastia*, imola,1999,p77

ثانياً: المراجع العربية

- جورج. جي.ام. جيمس، **التراث المسروق (الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة)**، ترجمة شوقي جلال، الهيئة العامة للترجمة، القاهرة، 1996.
- احمد فؤاد الاهواني: **فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط**، القاهرة، دار أحياء الكتاب العربي،الطبعة الأولى، 1954.
- خزعل الماجدي، **الدين المصري**،دار الشروق، القاهرة، 1999.
- لالويت،كلير: **نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة**، (المجلد الاول والثاني)، ترجمة ماهر جويجاني، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1996، ج1.

ثالثاً : المراجع الاجنبية

Assumsnn (J.), *weisheit und mysterium,Das Bild der Griechen von Agypten*, Munchen 2000.

Hobl (G.), *A history of the Ptolemaic empire*, Clarendon Press, Oxford. 2001.

Gill (M.L.) & Pellegrin (P.), *A companion to Ancient Philosophy*, Blackwell Publishing, New York,2006.

Luchte, (J.), early Greek thought before the Dawn,Continuum international publishing group, New York,2011.

Kenny (A), *ancient Philosophy*, vol I, Clarendon Press, Oxford,2006.

Guthrie (W.K.C.), *A History of Greek Philosophy*, vol I, Cambridge university Press, London,1979,p 407.

Russell (D.A)&Konstan (D), *Heraclitus, Homeric Problem*.society of biblical literature,Atlanta.2005.

Clay (J.S.),*Hesiod's Cosmos*,Cambridge, Cambridge university Press, 2006.

Bernabe (A), & Cristobal (A.J), *Instructions for the Nether world,the Orphic Gold tablets*,Religions in the Graeco-Roman world vol 162,brill,Leiden,Boston,2008.

Abhayananda,*History of Mysticism, the unchanging testament*, Abhayananda. Library of Congress data, u.s.a,2007,p 90.

Blachot (M).*The Infinite Conversation*, Theory and History of Literature,vol 82, university of Minnesota Press, Minneapolis and London, 4[Th] print,2003.

Moyer(I.S), *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge, Cambridge university Press, 2011.

Chitwood (A.), *Death by philosophy*, the university of Michigan Press, united states of America,2004.

Robinson (T.M), *Logos and cosmos, studies in Greek Philosophy*, Academia Verlag &Sankt Augustin, Germany,2010.

Jaeger(w), " *the Theology of the Early Greek Philosophers*",Oxford, Clarendon Press,1960.

Conford (f.M), "*Greek Religious thought*", Edited by Ernest Barker, Cambridge university Press, London,1923.

Hart (G), the Routledge dictionary of Egyptian Gods and Goddesses, Routledge Press,New York,2[nd] ed.2005.

Buck(A), the Egyptian coffin texts. Iv,*(oIp 67*). Chicago.1961.

Pritchard (J.B) & Others, *Ancient Near Eastern Text, Relating to the old testament*, Princeton university Press, Princeton,1969.

Breasted(J,H), *development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Routledge Press, New York,1912.

Harnack (A),history of Dogma, vol III, Williams & Norgate. London.1897.

Copleston,(F). *A History of Philosophy* ", vol ii, image Books editions, Newman Press,1963,.

Hack(R.K) &Litt(B),*God in Greek Philosophy to the time of Socrates*, Princeton, Princeton university Press.1969.

Drozdek (A), *Greek Philosophers as Theologians.the Divine Archie*, Ashgate Publishing Limited, Great Britain, 1988

Buxton(R.G.A), from Myth to Reason, Studies in the development of Greek Thought, Oxford, Oxford university Press,1999.

Sinclar (T.A), *A History of Greek literature from Homer to Aristotale*, George Routledge &sons, ltd, London, 1934.

Dihle (A), *A History of Greek literature from Homer to the Hellenistic Period,* Trans by Clare Krojzl, Routledge, New York, 1993.
Gabriel (R.A),*Gods of our Fathers :the memory of Egypt in Judaism and Christianity,* contributions to the study of Religions 67,Greenwood Press,London.2002.
Johnston (S),*Ancient Religions,* The Belknap Press of Harvard university Press,Cambridge,2007.
Assmann (J),*Moses the Egyptian,*Cambridge, Harvard university Press,1997.
Carrier (C.L),*le Livre des Morts de l'Egypte* Anciente,Paris,2009.
Budge (E.A.W),*from fetish to God in Ancient Egypt.* Dover publications,New York, 1988.
Leeming(D),*Jealous Gods Chosen People,the Mythology of the middle east,* Oxford, Oxford university Press,2004.
Plankoff (A), *the shrines of Tut-Ankh-Amun,* Dover publications,New York,1955.

مصطفى النشار أستاذاً متميزاً في تخصصه وصديقاً

أ.د. محمد فتحى عبد الله*

بدأ لقائي الأول بالأخ والصديق والدكتور مصطفى النشار عندما ذهبت إلى كلية الآداب جامعة القاهرة أسلم رسالتى للحصول على درجة الدكتوراه للأستاذ الفاضل الأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوى حيث أنه كان أحد أعضاء لجنة مناقشة رسالتى للدكتوراه وتوطدت هذه الصلة حينما دعانى للاشتراك في مناقشة رسالة ماجستير لإحدى الطالبات اليمنيات كان يشرف عليها بالاشتراك مع الأخ والصديق الفاضل الأستاذ الدكتور عبد الحى قابيل وكان ذلك بكلية الآداب جامعة أسيوط حيث كنت منتدباً للتدريس بها وقت ذلك ثم اشتركنا بعد ذلك سويا في مناقشة رسائل علمية للماجستير والدكتوراه بجامعات أسيوط وسوهاج والمنيا وبنى سويف والقاهرة وحلوان وكلية البنات جامعة عين شمس وجامعة بنها وجامعة المنصورة وجامعة طنطا وجامعة دمنهور وقسم الآثار والدراسات اليونانية والرومانية بكلية الآداب جامعة الإسكندرية بعضها كان مشاركاً في الإشراف عليها وبعضها كنت مشرفاً أو مشاركاً في الاشراف عليها وقد اشتركنا سويا في مناقشة هذه الرسائل مع نخبة من الأساتذة المتخصصين المتميزين في تخصصاتهم حيث اشتركنا سويا في مناقشة رسائل علمية مع الأستاذ

* أستاذ الفلسفة اليونانية المتفرغ... كلية الاداب... جامعة طنطا.

الدكتور أحمد عثمان - رحمه الله والأستاذ الدكتور محمد حمدى ابراهيم - أطال الله في عمره والأستاذ الدكتور حسن حنفي والأستاذ الدكتور محمد مهران - رحمه الله - والأستاذ الدكتور نصار عبد الله والأستاذ الدكتور أحمد الجزار والأستاذة الدكتورة منى أبو زيد والأستاذ الدكتور وليم فرج - رحمه الله - والأستاذ الدكتور مجدى السيد أحمد كيلانى والأستاذ الدكتور عصمت نصار والأستاذ الدكتور هانى رشاد - رحمه الله - والأستاذة الدكتورة هدى الخولى والأستاذ الدكتور إبراهيم يس والأستاذ الدكتور عادل بدر والأستاذ الدكتور عبد العال عبد الرحمن والأستاذ الدكتور ميلاد زكى والدكتور حسن كامل والدكتور مدحت نظيف...

فهو صاحب مدرسة متميزة في الفلسفة اليونانية لها فروع في أغلب الجامعات المصرية أشير هنا إلى بعضهم أقدمهم هو الدكتور طارق عبد المحسن مدرس الفلسفة اليونانية بجامعة المنيا والدكتورة رضا عبد التواب مدرس الفلسفة اليونانية بكلية الآداب جامعة بنى سويف وأحدثهم الأستاذة أسماء عبد الله مدرس الفلسفة اليونانية المساعد بكلية الآداب جامعة القاهرة إضافة إلى هذا أن تلاميذ سيادته أعتبرهم تلاميذى بصفة مباشرة وتلاميذى يعتبرهم الأخ الدكتور مصطفى النشار تلاميذه حيث أننا قد اشتركنا سويا في اعداد أغلب المتخصصين في مجال التخصص الذي ننتمى إليه وهو الفلسفة اليونانية...

وقد اشتركنا سوياً أيضاً في فحص الانتاج العلمى لبعض المتقدمين للترقية إلى درجة أستاذ مساعد أو أستاذ في مجال التخصص كما اشتركنا سوياً أيضاً في تحكيم أبحاث علمية تمهيداً لنشرها بمجلات علمية كما اشتركنا سوياً في عضوية لجنة ترقية الأساتذة والأساتذة المساعدين في مجال التخصص كما اشتركنا أيضاً في عضوية لجنة الفلسفة في المجلس الأعلى للثقافة...

كل هذه المساهمات في اعداد متخصصين متميزين في مجال الفلسفة وطد من الصلة بيننا كأستاذين متخصصين في مجال الفلسفة اليونانية وكصديقين يجمع بينهما حب متبادل وصداقة... أمد الله في عمره وأطال الله في عمر ما بيننا من صداقة.

الفكر السياسي في خطاب المفكرين السياسين

■ قراءة يقدمها الروائي محمد السيد صالح*

إن فكر رجال السياسة في مصر القديمة، قد اشتمل على الأحلام التي يتمناها السياسين في المثالية والوصول إليها كما تمناها الحكماء والفلاسفة. كما ارتبط هذا الخطاب بالاضطراب والقلاقل والثورات الاجتماعية، وكذا بخطاب النبوءة. وإن المدقق لهذا الخطاب يجده يشتمل على مطالب الشعب المتمثلة في العدالة والحرية واتباع النظام والميل إلى الأصوال السياسية والفلسفة السياسية. كما نجد أن أستاذنا الدكنور/ مصطفى النشار قد وجه انتباهناإلي حقيقة مهمة هي أن تأثير هذا الخطاب على المستقبل السياسي في مجتمعنا لم يأت من فراغ. وعلي أيه حال فإننا عند حديثنا عن الفكر السياسي في خطاب المفكرين السياسين، لابد من تناول الموضوعات التالية:

أولا: الخطابات التنبئوية في الفكر المصرى القديم

عند الحديث عن خطاب النبوءة في تحذيرات "أيبوور" نجد أن الحكيم المصرى "أيبوور أديبو العجوز"، الذي كان يعيش في أواخر عهد

* عضو اتحاد كتاب مصر.

"بيبى الثاني"[1]. قد نجح في أن يوصل صوته إلى المسئولين من أهل السلطة، ومقابلة الفرعون نفسه وكان صاحبالآراء اصلاحية عبر عنها في هذه البردية وحفظها عنه المصريون وكانوا يرددوها. وتعرف هذه البردية الآن باسم "بردية ليون". كما أطلق على هذه البردية "تحذيرات أيبوور"[2].

كما عبر "أيبور" عن التغيرات الاجتماعية التي حدثت أثناء الفترة التي أبرزت التغيرات والفوضى السياسية القائمة على تغير أحوال الناس، وقد أصابت البلاد عصابات اللصوص وانتشر القتل مما ساعد على توقف حركة الدولة تقريباً وأصيب النظام الاقتصادى بالضعف،تلك الأمر الذي دفع "أيبور" إلي وصف أحوال البلاد بالبؤس واليأس. غير أن "أيبوور" قد تنبأ بأن كل شيء سيعود إلى سيرته الأولى في وطنه، كما رأى "أيبور" بعين المستقبل الحاكم الأمثل الذي يتوق إلى قدومه وأن صورة الملك الأمثل تتمثل في إله الشمس "رع"[3] الذي يجب أن يكون راعياً للبلاد والناس قادرا على تواجدهم وإعادة قوتهم في جو من الحرية والعدالة. ومهما يكن الأمر فإن الخطاب السياسي "لأيبوور" الذي يمثل حال الشعب. كما أن الملك هو الذي يمثل السلطة الالهية المقدسة.هذا معناه أن

(1) بيبى الثاني: هو الملك الخامس من ملوك الأسرة السادسة التي حكمت مصر حوالى عام 2430 حتى 2230 م وأسسها فرعون يدعى تتى (انظر د. محمد ابراهيم بكر) نفس المرجع السابق ص264 ود. عبد العزيز صالح الشرق الأدنى القديم الجزء الأول ص139 وقد بدأ بيبى الثاني تقليدا جديداً في حكمه حيث عين وزيرين وزيرا للصعيد ووزيرا لوجه البحرى مما تترتب عليه بعد ذلك اللامركزية في الحكم شيئاً فشيئاً مما يساعد على ضعف شأن الدولة المركزية في أواخر عصر بيبى الثاني. وبدأ حكام الأقاليم يورثون مناصبهم لابنائهم وربما يكون وراء ذلك وبداية عصر الانتقال الأول الذي استمر من أواخر القرن الثالث والعشرين حتى أواسط القرن الواحد والعشرين مثل الميلاد وكتب وعلق ايبوور برديته في هذا العصر انظر د. عبد العزيز صالح. وانظر أيضاً إلى جاردنر مصر الفراعنة ترجمة د. نجيب مخائيل ابراهيم ومراجعة د. عبد المنعم أبو بكر الهيئة المصرية العامة للكتاب 1987م ص(131-132).

(2) انظر برستيد فجر الضمير، الترجمة العربية ص207.

(3) برستيد فجر الضمير الترجمة العربية ص212.

الخطاب يتضمن شكوي الشعب وسماع الملك وحاشيته ومدى التقارب بينهم وما طرأ على الحكومة أو السلطة القديمة من تغيرات سواء اجتماعية أو اقتصادية. وأن المساواة بين الشعب وتحقيق العدالة هدف منشود يساعد على تقوية الدولة والسلطة ويجعل الشعب في حالة استقرار وأمان.

ولقد وصف "أيبوور" حالة اليأس والبؤس التي أصابت الناس بسبب تعديهم على مليكهم، الذي يعده انحطاط أخلاقى، وذلك لأنه رأي أن التعدى على الملك أشبه بقطع يضل في غياب راعيه. كما أخبرنا "أيبور" بأن احترام الملك والملكية واجبا على كل مواطن.

هنا نجد أن أستاذنا الدكتور "مصطفى النشار" قد وجه انتباهنا إلى أن ملوك العهد القديم في مصر لم يتحدثوا عن الماضي والحاضر فحسب بل تتطرقوا في حديثهم وخطابهم السياسي إلى مستقبل البلاد فيها هو "أيبوور" يتنبأ بالمستقبل في خطابه فما تزكره بالرخاء وأيامه في زيادة الاقتصاد والاستقرار الاجتماعى اللذين يقودان الناس إلى الاستمتاع بالحياة الدنيا ناظرين إلى أمل في الحياة الآخرة بممارسة العبادات وتقديم القرابين والعناية بالمعابد والهياكل الآلهية.كما تتضح لنا نبوءات "تعزز" فى بردية يعود تاريخها إلى نفس العصر ونفس الفترة التي كتب فيها "أيبوور" برديته، وقد كتبها كاهن مرتل من كهنة الآلهة "باسنت" المعروف على أنه رجل الشرق الحكيم الذي كان يستوطن منطقة شرق الدلتا.

ولقد كانت البردية في مطلع الأسرة الثانية عشرة حوالى عام 2000 ق.م في عهد الملك "أمنمحات الأول"، والغريب هنا أن الحديث في البردية يحمل صيغة التنبأ بأيام وأحداث مستقبلية. ولقداعتبر البعض أن التنبوءات التي تنبأ بها "نفرتي" بمثابة دعاية ملكية، وكان لها هدف يتمثل في إقناع الجميع في المملكة المصرية بتولى الملك "امنمحات" العرش تنفيذاً لأمر إلهي أرادته الآلهه منذ الأزل وتنبأ به الحكماء.

ولقد بدأ حديث "نفرتي" في القسم الثاني من البردية بالحديث عن

أحوال البلاد في ذلك الزمان القادم الذي سينتصر فيه الأسيويون على البلاد بالقوة وسنشرون الرعب في المناطق التي يستولون عليها، وحاول اصطناع الشجاعة في مواجهة الأحداث لذا نجده يقول: "وعلى رع أن يعيد الخلق من جديد، لقد ملكت البلاد بأسرها ولم يبق منها شيء بل ولن يتبقى حتى مجرد سواء الأظافر من أقدارها"(4).

وهنا يرى المفكر المصرى وجوب التدخل الآلهى في صورة الملك الجديد من الملوك العظام الذين ينتسبون إلى الشمس لأنه في ذلك الوقت سادت الأنانية مع كل إنسان. كما إنه الصعب الحصول على المأكل والمشرب. وفقدوا المقدرة على العيش في هدوء لأن حياتهم تشبه حالة حرب الجميع ضد الجميع. كما يجد المفكر أنه يوجد هناك حالة أسفرت عنها تناقضات اجتماعية واقتصادية وصفها "نفرتى" ونحن نلاحظ مما وصفه في هذه البردية، أنا كان سببا لغياب العدالة، كما نجد أيضاً أن التنبوءات بشأن المستقبل التي يخيم عليها التناقضات والفساد موجودة في القسم الثالث من البردية التي توصل من خلالها إلى طريقة لتفادى التناقضات والفساد، وذلك بوجود بطل مخلص يأتي من الجنوب يدعى "امينى" الذي سيوحد البلاد ويكسب رضا الجميع ورضا الآله وخاصة "حورس وست" كما أنه سوف يسلم التاج الأبيض ويلبس التاج الأحمر.

هنا يؤكد لنا أستاذنا الدكتور "مصطفى النشار" على أن "حورس وست " هما رمز الصراع الأبدى بين الخير والشر وتوازن القوى في الكون ولهما سطوتهما وتأثيرهما القوى على الفكر السياسي المصرى القديم. كما نجده يؤكد على أن الملك القوى هو الذي يمسك بزمام الأمور في توزيع مياة الرى وحصص الحقول في الشمال والجنوب فإذا ما حدث هذا سيكون سببا للاستقرار والسعادة.

---

(4) نفرروهو: النص المنصور في نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة ص88 من الترجمة العربية وانظر برستيد المرجع السابق ص215.

كما نجده يؤكد على أن ملامح القوة تتمثل في مقدرة الملك على القضاء على الأشرار ومطاردة الأعداء المتمردين في أنحاء البلاد، كما وجدناه يرى أن "نفرتى" قد تنبأ بالخطاب السياسي، كما تصور أن الملك هو المسئول عن اعادة السعادة للمواطنين شريطة أن يقضى على الفتنة والشر عن طريق القوة والحزم وتطبيق العدالة والمساواة.

ثانياً: تكاتف خطاب الشعب مع خطاب السلطة في الدعوة إلى الماعت

لقد كان الاتجاه في السلطة وقوة الشعب يسيران في طريق واحد بما فيه من فلسفة سياسية للسلطة وخطاب الشعب بما يشمل الشكوى والتمرد أو في صورة التنبوءات، ونرى أن مفهوم الدولة المركزية التي تأخذ صيغة القوة والسلطة المركزية المحكمة في كل شئون البلاد وكل هذا يعود بالنفع على مستوى معيشة الفرد والخدمات التي تقدم له.

فالنظام السياسي كان نظاما ملكيا عادلا متمثلا في سيطرة القوة ضد الأشرار والأعداء والتوحيد بين الملك والآله. وحرص الملكية والنظام الملكى على تطبيق العدالة والمساواة ووجود الاحترام والتقديس من جهة الشعب، والاحترام من جهة الملك للشعب. ونلاحظ أن العلاقة التي كانت قائمة بين الملك وبين الشعب، كانت قائمة على الاحترام المتبادل والسعى إلى تحقيق العدالة من جهة النظام الملكى الذي يسعى إلى المساواة وتحقيق الحرية والعدالة ليبعد عن الشكوى والتمرد ويكسب قوى الشعب وتوقير جو الحرية وتوفير المياه اللازمة للزراعة وقوت الشعب ويرى "اسمان" أن الدولة كانت موجودة لتوفير الماعت وتحقيقه، فالماعت يجب أن يتحقق لعيش الشعب في أمان وحرية وعدالة. كما أن خطاب الشعب يجب أن يطالب بتحقيق العدالة ورده المظالم والمناداة بالحرية والمساواة، حيث أن الخطاب السياسي في مصر القديمة كان خطابا عملياو ممارسا، فكانت السلطة تتحرك بسرعة لتحقيق مطالب الشعب.

ثالثاً: الفكر السياسيى والاجتماعى قبل أفلاطون

لو تحدثنا عن الفكر السياسي والاجتماعى اليوناني قبل افلاطون، لوجدنا أن "صولون" Solon وأثينا يمرا بتطورات اجتماعية وسياسية مختلفة، حيث انتقل المجتمع البدائى الشيوعى إلى المجتمع القبلى وتحولت الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية خاصة تركزت في أيدى رؤساء الأسر الأرستقراطية الكبيرة، كما تحول عدد كبير إلى حكم النبلاء وكانت في أيدهم كل أنواع السلطة منهم "الأراكنه والكهنة والقضاة وقادة الجيش" وقد استمر وا مدة طويلة إلى أن ظهر "صولون" المصلح والمشرع السياسي الشهير في القرن السادس قبل الميلاد.

"فصولون" كانت له تشريعات أفادت الطبقة الشعبية منها اصلاحات اجتماعية وسياسية، وشارك المواطنون في المؤتمر الشعبى الذي يختص بانتخاب كبار الموظفين ورجال التشريع واعلان الحرب وابرام المعاهدات(5)، كما كانت له مجهودات رائعة حيث ساهم في:

1 - الغاء نظام الرق، ويعد ذلك اصلاحا.

2 - أصدر قانون يعفى الابن من مساعدة ابيه، إذ لم يكن هذا الأب قد علم ابنه مهنة.

كما حدد إمكانية الاشتراك في الحكم من خلال ما يملكه الفرد، وبذلك قضى على الاحتقار حيث كانت الوظائف مقتصرة على الأغنياء. وأتاحالفرصة أمام الجميع سواء كان فقيراً أم غنياً. وقام "صولون" بتقسيم المواطنين إلى أربعة أقسام أو طبقات هي على النحو التالي :

الطبقة الأولى : وتتمثل في طبقة الأغنياء الذين يمتلكون قدراً معيناً من الثروة لا يقل دخلهم عن خمسمائه مديمونس.

---

(5) د. ابراهيم دسوقى أباظة د. عبد العزيز الغنام - تاريخ الفكر السياسي دار النجاح بيروت 73 وام ص11.

الطبقة الثانية : وتتمثل في الطبقة الوسطى الذين يمتلكون أرض يزرعونها وبعض المحاريث والحيوانات.

الطبقة الثالثة : وتتمثل في طبقة الفرنسان.

أما الطبقة الرابعة والآخيرة : فيمثلها العمال المأجورون والكادحون الذين لا يملكون شيء وهي طبقة "التيتس" Thetes.

إن المدقق في دستور "صولون" يجد أن طبقة الكادحين تمثل الطبقة الرابعة وهي عبيدة كل البعد عن ممارسة الحياة السياسية. غير أن "صولون" رفض ذلك وسمح لهم بحضور الجمعية العمومية، لاعتقاده بأن طبقات الشعب يمكنها مراقبة أعمال الحكام.

والجدير بالذكر أن "صولون" قد طالب بالمساواة، والعدالة والغاء نظام الرق وتقديره للإنسان وآدميته، في حين جاء بعده افلاطون وأرسطو وأكدا على أن الرق نظام طبيعي. فنجد أن "أرسطو" اعتتبره بضرورة طبيعية، كما إنه أجاز الحرب للحصول على الرقيق ولم يدرك أنهم مواطنين لهم الحقوق في المساواة والعدل. من هنا يمكننا القول بأن "صولون" كان مميزاً في فكره بالنسبة للرقيق عن أفلاطون وأرسطو.

رابعاً: نشأة الأحزاب الأثينية:

إن أفكار "صولون" وتعليماته السياسية والاجتماعية وخطابه السياسي المؤثر، ساعد على انشاء أحزاب في أثينا في عصره ومنها حزب "السهل" Pediemes وحزب "البحر" Le para fiens الذي يعبر عن رأى المعتدلين المفضلين لاصلاحات صولون المعتدلة. وحزب "الجبل" Le diacrions الذي كان حزباً قوياً، فمن خلاله توصل "وبيزستراتوس" إلى الحكم، واهتم بمصادرة أملاك الأغنياء لصالح الدولة وأقام أسطول بحري قوي، "فبيزستراتوس" يعتبر أول مؤسس للديمقراطية اليونانية. وجاء بعده "كلستديس" الذي سار على خطى سابقه، ولكنه أحدث اصلاحات

وامتيازات استقراطية ونقل الحكم إلى يد الجمعية العمومية الشعبية lcleisia.

خامساً: السوفسطائين وفلسفتهم السياسية:

أن السوفسطائين كطائفة نشأت تلبية لحاجة الناس إلى المعرفة، وتتكون من المتخصصين في علوم اللغة والخطابة والجدل وكان السوفسطائى في بداية الأمر هو المعلم والحكم، وهدفت هذه الطائفة تحقيق الديمقراطية والحرية والمعرفة. كما قامت نظرتهم الفلسفية على تعاقد الأفراد واتفاقهم. فلو نظرنا إلى "بروتاجوراس"[6] المشرع المستنير نجده يؤكد على أن القوانين من خلق الإنسان، كما شارك ديمقرايطس إلى حد كبير في نظريته المتعلقة "بتطور المجتمع الإنساني" وآمن مثلما آمن الفلاسفة الأيونيون بشكل عام بأن العدالة هي أمر تعاقدى. كما يعد قوله بأن الإنسان هو مقياس كل شيء قولا لعينامن وجه نظر أفلاطون الذي نادى بأن فكرة العدالة تعد فكرة أبدية ولا يمكن فهمها بدراسة التاريخ. بل بالتفكير الخالص. ولكن ليس هذا القول هو الأساس الحقيقى للاختلاف بين "بروتاجوراس" وبين "سقراط الأفلاطوني" في محاورة الجمهورية[7].

كما رفض "ديمقريطس" نظام الرق، لاعتقاده بأن البشر يملكون روح سليمة. كما رأى أن الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل، ورأى أنه لا بد من قيام الاجتماعية على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق. وقريب من ذلك الرأي نجده عندالخطيب الكبير "أماس". الذي أكد عليأن نصر اثينا على الفرس سيؤدي إلى قوة الدولة.

وهذا يدل على قوة الخطاب السياسي الاجتماعى عند أثينا. ثم جاء بعد ذلك "بريكليس" الذي يطور من شأن دستور الديمقراطية، حيث سمح

---

(6) انظر عرض واقياً لحياة وفلسفة بروتاجو راس في
Kalhlean freenan the preso critic philos ophers oxfond B asil Blanckwell 1946 p343-353.

(7) بنيامين فارنتين العلم الأغريقى ترجمة أحمد شكرى سالم - الجزء الأول - مكتبة النهضة المصرية 1958م ص104.

من خلال دستوره بالقول بأن كل شخص من الدولة يشارك في الحرية والمساواة أمام القانون، وطالب الجمعية بصدور مكافآت مالية ليضمن حضور الأعضاء للجلسات، ونادى باستقلال السلطة القضائية على السلطتين التشريعيتين.

سادسا: نظرية الطبيعون في التعارض بين القانون الطبيعي والوصفي

يعد انطيغون من طبقة الفسطائيون حيث كانت له آراء سياسية فهو قائد الثورة الادليجاركية في أثينا عام 411 وأثار مشكلة مهمة تتعلق بأساس البحث في الفلسفة السياسية في العصر الحديث التي اهتم بها جان جاك وروسو ومنتسكيو. غير أننا نجد أن هناك اختلاف بين "انطيغون السفسطائي" "وانطيغون" الذي قاد الثورة. ولسنا بحاجة الان لعرضها. وعلى أيه حال من الأحوال فنجد أن القوانين الوضعية التي فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين ممكنة فيها تغير وتعسف. وأن القوانين الطبيعة هي القوانين الضرورية لأنها قوانين حتمية تسرى عواقبها بضرورة مطلقة. وكثيراً ما تتعارض القوانين الوضعية مع القوانين الطبيعية.

ولكن إذا أردنا أن نقيم النظرية السوفسطائية السياسية، فنجد أن السوفسطائيون يمثلوا عصر التنوير حتى في الفكر اليوناني، وذلك لأنهم قد حولوا تاريخ الفلسفة من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان. وإذا عبرنا عن حياة سقراط وفلسفته السياسية، فنجد أن حياته كانت ضد الديمقراطية، فكان مرتبطا بسياسة المدينة ويخضع لنظمها وقوانينها ومعارض لكل محاولة التحرر فهو عكس فردية المواطن إذاء الدولة عكس السوفسطائيين.

وعلى هذا النحو تختلف الدوجماطيعية الفكرية عن الديمقراطية وتصل إلى حد الصراع حتى الموت[8] كما أثار "انطيغون" شكوك حول نفسه

---

(8) د. أميرة مطر الفلسفة عند اليونان ص142.

حينما جمع حولهفريق من الشبان الأثرياء مثل "كريتياس وثيراميك وأفلاطون" الذي كان يحرضهم على التصدى لكثير من رجال الديمقراطية. غير أن سقراط لم يشارك في اقامة الشعائر الدينية التي فرضتها الديمقراطية، وعدم مشاركته تعتبر خيانة دينية ووطنية وديمقراطية، وعلي أي حال فقد تحدث السوفسطائيين عن العدالة والقوانين الوضعية، وذهبوا إلى القول بأن القوانين الطبيعية من ضنع الآله وهي واجبة الاحترام.

أما لو نظرنا إلى "أفلاطون" فنجد أن له فلسفة سياسية واجتماعية، وكان يتمتع بوحدة منهج وعلم في السياسة، فكان فليسوفاللحق، ويعدل عن رأيه إذا وجد فيه خطأ، حيث يلجأ إلى رأى الحق.إن ما جعله يعدل عن كثير من آرائه هو أنه كان من أسرة عريقة في اثينا فكان "كريتياس" بن عم أمه و"خارميدس" خاله فساعده ذلك على توليه منصب سياسي. وأراد أن يحل المشاكل السياسية في عصره وأنشأ الأكاديمية السياسية، غير أنه لم يكن يفكر في فكرة التخصص في الحكم(9) كما أن سفرة إلى سيراقوسه بدعوة من حاكمها في سن الأربعين، جعله يعقد بضرورة أن يجمع الحاكم بين الحكمتين: السياسة والفلسفة.

وعلي أيه حال فقد ترك لنا مدرسته في التفكير السياسي وتراثا فكرياً(10) ورسم جمهورية لأول مرة يعرفها العالم أجمع. غير أننا نجد أن هذا القول به خطأ شائع حيث سبقه في ذلك الحلم "أختاتون" في مصر القديمة و"توتفوشيوس" في الصين القديمة. ولكن تفوق أفلاطون في البناء الفلسفي في مدينته التي كان يحلم بها أي فلسفة الميتافيزيقيا التي تتبع نظام ثابت، وكان لا يفضل النظام المتغير ووضع في رسمه لهذه المدينة الفاضلة أساس من العدالة معتمدا في ذلك على الشعار: (أصدق في القول والوفاء بالدين) ثم طور "بوليمارخوس" فكره حيث نادي بضرورة إعطاء كل ذى

---

(9) جورج سباين تطور الفكر السياسي الكتاب الأول - الترجمة العربية الطبعة الرابعة 97 ص45.

(10) د. ابراهيم أباظة وعبد العزيز الغنام تاريخ الفكر السياسي ص23.

حق حقه وكان يؤمن بوجود الطبقات الثلاثة لتكتمل العدالة ثم رسم بقية تصوراته لهذه المدينة ولدولته في كافة التخصصات سواء في التعليم أو الحربية أو الموسيقى والتفلل في النفس ورفض الفراغ الفلسفي والجدل في الفلسفة لعدم وجود الخطر والمخاطر وتوغل في النظرية الشيوعية والتربية الصالحة التي تأتي من خلال دور المرأة في المجتمع والدور الصحيح لاقتناء النساء على سبيل القاعدة القائلة كل شيء مشاع بين الأصدقاء.

فهم "بوليمارخوس" الشيوعية على أنها تعبر عن كل المشكلات الاجتماعية، وكذا المساواة بين الرجل والمرأة والغاء الملكية والدور الحقيقى لسلطة الحكام ورسم دور الحكام والجند ومسؤلية الحكام في التصدى للفساد، ونادي بضرورة أن يكون الحكام من الفلاسفة حيث يعتقد أن حكومة الفلاسفة هي الحكومة المثلى ويوجد لديه ثلاثة أنواع من الحكومات الفاسدة التي لا تتبع القانون ويحكموا بشكل تعسفى على النحو التالي:

- حكومة الطغيان وهي أسوأ أنواع الحكومات الفاسدة.
- حكومات الأوليجاركية.
- حكومة الديمقراطية المتطرفة.

أما فلسفة أرسطو السياسية والاجتماعية ناشدت الوصول لأفضل حكومة وأفضل دستور بعد عدة مقارنات بينهما وتمام السياسة بالأخلاق، ويرى أن صلاح الدولة يرتبط بصلاح أفرادها. وصلاح الأفراد لا يكون إلا في ظل دولة تحقق مطالبهم المشروعة وتلزم أفرادها بتطبيق القوانين والدستور. وكان قريبا من فلسفة أفلاطون في العدالة الناتجة عن علم الأخلاق والسياسة وفي أخذه بالمنهج الوصفى التقريرى والتجريد وجمعه فيها بين الواقع والمثال.

إن الدولة عنده نظام طبيعي والإنسان كائن اجتماعى ولابد من وجود الحاجة الفطرية ولا يستطيع الإنسان أن يعيش لوحده. ويرى أن الدولة فوق العائلة والكل فوق الجزء ويعتبران الأسرة هي اللبنة الأولى في المجتمع

السياسي، وتتكون الأسرة من الزوج والزوجة والعبد. وتتكون الدولة من الأسرة. ويرى أن وجود الرق أمر طبيعي لابد منه حيث يوجد السيد الآمر والعبد المطيع وداخل الأسرة الرجل هو الآمر وليس المرأة دون استثناءات قليلة.

ثم نظر "أرسطو" إلى الكسب واقتصاد الأسرة والدولة سواء من خلال ثروة طبيعية أوعائلية على أنه أمر ضروري ومحترم وتجاري. ويرى أن الحكومة يجب أن تتشكل من الطبقة الوسطى. كما فضل حكومة النظام الدستورى التي لا تحكم بشكل دكتاتورى مع وجود سلطات ثلاث : الجمعية العمومية، السلطة التنفيذية والسلطة القضائية.

أما إذا نظرنا إلى "أبيقور" في العصر الرومانى فنجده صاحب خطاب سياسي اجتماعى، وذلك لأنه نظر إلى الدولة على أنها نظام تعاقدى يتلزم به الطرفان الفرد والدولة في صورة من صور التعاقد وخصوص التعاقد النفعى القائم على تبادل المصالح.

فالعدل عنده يلزمه عدم الإساءة وتعاقد بين الفرد والدولة.ويرى "أبيقور" أن العدالة تقدم على النفع والفائدة المتبادلة في جو من المساواة وعدم التميز فالجميع أمام القانون سواء. من هنا يمكننا القول أن الفلسفة الرواقية دعوة إلى ضرورة التوافق بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية ويقوم هذا التوافق على أساس أن جوهر الإنسان والطبيعة واحدوهو العقل. وأن الإنسان هو جزء من العقل.وأن الإنسان مطالب بالعيش وفقاً للطبيعة والجميع سواسيه لا فرق بينهم إلا في المواهب والقدرات.فالفلسفة الرواقية رفضت الفوارق الاجتماعية المصطنعة بين البشر في أماكن معينة في العالم. وكانت الدولة المثالية عندهم هي الدولة العالمية المهتمة برعاية الناس جميعاً الذين يخضعون لنظام تشريعى يتماشى مع الجميع ويجب التخلص من النظم المصطنعة، حيث لا تمايز لفرد على آخر إلا بالعمل الصالح.

سابعاً: فلسفة شيشرون السياسية والاجتماعية

لقد تأثر "شيشرون" بكل التيارات الفلسفية اليونانية حيث كان يمتلك فكرا انقائياً يتسم بالأصالة واستمد فكرة من أفلاطون ويقر "شوفالييه" بأن الفلسفة اليونانية في روما لم تبدأ إلا معه، حيث كان "شيشرون" الكاتب السياسي الأول لمدينة روما وكان حلقه من حلقات التاريخ الفكرى.كما أنه درس القانون وتدرب على يد أمهر محامى عصره ودرس الفلسفة على يد ثلاثة أشهر مدارس فلسفية فقد درس الابيقورية على يد "فايدروس" ودرس الأكاديمية على يد "فيلو" ودرس المنطق والفلسفة الرواقية بشتى اتجاهاتها ودرس الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية إلى جانب الفلسفة الرواقية على وجه الخصوص.

كما هاجم الطبقة الارستقراطية وندد بعدوانها على حقوق الشعب وندد بسياسة "مارك انطونيوس" في العديد من خطبه، كما يعد أشهر رجال الفلسفة في روما في بداية حياته[11] وتولى أرفع المناصب إلى أن وصل قنصل روما وألف الكتب السياسية والرسائل (عن الجمهورية) وعن القوانين. واهتم بتمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالخدمة العامة وبمركز رجال الدولة الممتاز ومستقبلهم وتمنى في فكره الفلسفي أن نرجع إلى الوراء. ومن أشهر كتبه أيضا "مدينة الله". وكان صاحب مبدأ شهير دعى من خلاله إلى العودة إلى القانون الطبيعي والأصل الآلهى للقانون الطبيعي الخالد. كما واهتم كثيراً في فلسفته بالعدالة وجوهرها والقانون الطبيعي المتصل بالآلهه.

وأكد على أن الفلاسفة في كل العصور قد اهتموا بالوصول إلى العدالة. كما ويرى أن الدولة تمثل مصالح الناس المشتركة، فالدولة وقانونها ملك لجميع الناس كما جاهد كثيرا لجعل السلطة في يد الجميع

---

(11) نبذة عن حياة شيشرون في
J.M. Ross unroduction to the enyliche trans lation to cero s.the nature or the Gods By Herace Me G reyor Penguin Bookl, en gland p.8ff.

من أفراد الشعب وليست في يد الحاكم، وعلى أن تخضع الدولة للقانون الأخلاقى وقانون الأله أو القانون الطبيعي. من هنا يمكننا القول بأن "شيشرون" يعد فليسوفا يجذب الانتباه، وذلك لأنه يهتم بالسلطة المنبثقة من الشعب وبالقانون الأخلاقى المبرر لاستخدام القوة.

ولو نظرنا إلى الفكر السياسيفي الاسلام فنجد أن هناك رؤية سياسية وفكر سياسي مستمد من المبادئ الموجودة في القرآن والسنه ومن الفلاسفة المسلمين أمثال : أبو نصر الفارابي وعبد الرحمن بن خلدون. وكننا سنعرض لأهم الأفكار السياسية لدى "أبونصر الفارابي" عبر السطور التالية فلو نظرنا إلى الفكر السياسي في الإسلام نجده يجمع بين الدين والدنيا لجعل المجتمع مجتمع متدين بحيث يصل إلى التقدم ويحقق مطالب أفراده الأساسية والوصول إلى الرخاء المنشود.

فالنظام الذي أسسه الرسول (ﷺ) والمؤمنين في المدينة كان نظاما سياسياً من الدرجة الأولى، حيث وحد العرب، كما شملت الدولة الإسلامية أجناس متعددة فلم يعد يفصل بين الدين والدولة، ولم يأخذ بما أخذت به المسيحية في العصور الوسطى من التفرقة بين سلطة الكنيسه وسلطة البابا أو سلطة الصليب والسيف[12].

وتأكيدا لذلك نجد الأستاذ Nallino يؤكد على أن الرسول (ﷺ) قد أسس دين ودولة وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته. كما يؤكد الدكتور "شاخت" على أن الإسلام يمثل أكثر من دين، وأنه يمثل أيضاً نظريات قانونية وسياسية وصفوة القول أنه نظام كامل من الثقافة، وذلك لأنه يشمل الدين والدولة معاً. كما اعتمدت فلسفة الحكم في الإسلام على الدعائم والقواعد التي أتى بها القرآن والسنة التي فصلته، وأن الله وحده رب هذا الكون،وأن الحكم بما أنزل الله قائم على مبدأ الشورى والعدل والمساواة ومكارم الأخلاق وعضو مجلس الشورى لابد له أن يكون على دراية تامة

---

(12) د. أميرة مطر في فلسفة السياسة - دار الثقافة -1978 م. طح. ص(57).

بنصوص القرآن والسنه ومن أهل الخبرة والقدرة على الفهم وأن يكون الحكم قائما على الرضا والبيعة في الخلافة، كما لم يكن الحكم أبدياً أو مرهونا على نفر معين من الناس مع توقير التقوى والورع فيمن يتولى الحكم وعلى الحاكم المحافظة على تطبيق القانون السماوى وعدم مخالفته ومقاومة نظام الحكم في حاله خروج الحاكم على منهج الإسلام.

وقد حرص الإسلام على أن يجمع بين السلطتين : التشريعية والتنفيذية، كما أكد الإسلام على أن المواطنين لهم حقوق في المساواة والعدالة وعدم التميز والرعاية من الدولة والحماية وعليهم واجبات يجب أن يؤدوها. وحرص الإسلام أيض على حرية العقيدة وحرية التملك وحرية الرأي.

ثامناً: الفلسفة السياسية والاجتماعية عند الفارابي

يعد "الفارابي" من أبرز المفكرين السياسين في الفكر السياسي الإسلامي. حيث يرى "د. محسن مهدى" أنه أول فليسوف حاول التوفيق والانسجام بين الفلسفة السياسية الكلاسيكسة القديمة وبين الإسلام كدين جاء به الوحى على النبي محمد (ص). كما تأثر بأفلاطون في فلسفته السياسية. فالفارابي ولد في ولاية فاراب من بلاد الترك (259هـ-872م).

ويعتبر من أشهر الفلاسفة بعد أرسطو حيث درس العلوم والفلسفة، وقد استقر في العراق بعد جولاته العلمية، وسافر من قبل إلى الشام، وقد اهتم بحياة الزهد والتقشف ولم يتزوج ولم يجمع المال.وكانت له مكانة في الفكر السياسي الأول وكان أكثر الفلاسفة فلسفة، حيث تأثر بفلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية وكانت منزلته تعادل منزلة أفلاطون عند اليونان. وكان على اتفاق مع أفلاطون في معظم الآراء. وهذا يتضح إذا قارنا بين كتاب القوانين لأفلاطون وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي.

ومن أهم كتبه كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"، ورسالتا تحصيل السعادة والسياسات المدينة ومؤلف الفصول المدينة فهو رائد الفلسفة

السياسية الإسلامية، ويرى أن العمل الجماعى مهم وليس العمل الفردى لبناء دولة، وحث على أهمية الفكر في سبيل خدمة المجتمع. غير أننا نجد أن المجتمعات الكاملة عنده ثلاثة: أعظم وأوسط وأصغر وأن المدينة هي الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة فبصلاحها تنصلح هذه المجتمعات وبفسادها يسير الفساد. وكانت وله نظرية في المدينة الفاضلة مؤداها هى : أن المدينة التي ينطبق فيها التعاون للحصول على السعادة في الحقيقة ويستمد تصميمه في بناء المجتمع الفاضل من نظام الجسم العضوى في حين يستمد أفلاطون من قوى النفس(13).

وكان مرننا في نظريته للحاكم الفليسوف أو النبى، كما كان مصدره في نظرية الحاكم الفليسوف أفلاطون والإسلام نظرا لما قدمه من مفهوم للحاكم النبى أو الخلافة. كما قدم فهم للواقع الذي أمامه وصاغ نظريات تتلائم مع هذا الواقع على العكس من أفلاطون الذي في نظريته الحاكم الفليسوف يعيش في الخيال وحين أراد أن يطبق ما آمن به فلم يجد إلا عزوف من الحكام ورفضاً من الشعب الذي طالب باعدام أفلاطون كهدمه القيم والمبادئ التي عرفوها من قبل. أن الفليسوف "الفارابي" كان رجلا ذو تفكير عميق واطلاع واسع ولم يكن رجلايتقلد المناصب، كما قدم مذهب عملى وأخذ من أفلاطون وأرسطو ما أخذ ولفظ منهم ما لفظ واحتفظ بشخصيته وهناك فروق كبيرة بين جمهورية أفلاطون ومدينة الفارابي فجمهورية أفلاطون رئيسها فليسوف ومدينة الفارابي حاكمها فليسوف ونبي.

---

(13) د. كمال البازجى نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى- دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الرابعة 1968م ص76.

نحو مذهب وسطي في فلسفة البيئة

قراءة تحليلية في كتاب «مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الايكولوجية المعاصرة» للدكتور مصطفى النشار

■ د.غيضان السيد علي*

يعد كتاب "مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الايكولوجية المعاصرة" - الصادر في طبعته الأولى عن دار الثقافة العربية لعام 2014 - من أهم الكتب التي تعرضت لمجال الفلسفة التطبيقية، وعلى وجه الخصوص لأحد أهم فروعها المعاصرة؛ وهو فلسفة البيئة، ذلك التخصص الذي يعد بمثابة المركز في دائرة الفلسفة التطبيقية ؛ حيث يتقاطع مع معظم فروع الفلسفة التطبيقية الأخرى، ويعد الكتاب - في الحقيقة- إضافة حقيقية للمكتبة العربية وخاصة مع ندرة الإصدارات في هذا المجال، حيث لا تتعدى الكتابات باللغة العربية في هذا المجال ما يمكن عده على أصابع اليد الواحدة. وفي الحقيقة لا تكمن أهمية الكتاب فقط من ناحية ندرة الكتابات حول الموضوع، ولكن تكمن في أنه يحمل اتجاها خاصا يمثله صاحب الكتاب وهو المذهب الوسطي الذي ينطلق فيه من مؤثرات مختلفة.

يرفض الدكتور مصطفى النشار- منذ البداية- ذلك التعريف المثالي لفلسفة البيئة والذي يرى أنه ذلك الفرع الجديد من الفلسفة الذي يدرس ما ينبغي أن يكون عليه تعامل الإنسان مع البيئة الطبيعية. ويرى أن تعريف

* مدرس الفلسفة الحديثة بآداب بني سويف... وهذا البحث منشور بمجلة ديوجين، العدد الثاني، جامعة القاهر...

كهذا يجعل من فلسفة البيئة وكأنها فلسفة معيارية كالأخلاق والجمال، لكن الحقيقة - من وجهة نظر المؤلف -أن فيلسوف البيئة مطالب أكثر من كل الفلاسفة المعنيين بالفلسفات المعيارية الأخرى، بالاهتمام بقضايا ومشكلات البيئة الواقعية والتي تتسم بالتجديد المستمر تبعا لما يخلفه التقدم العلمي للإنسان واتجاهات سيطرته على البيئة وتحفزه الدائم للسيطرة عليها وتسخيرها لتحقيق أماله وأحلامه التي لا تتوقف في اطراد الرفاه والتقدم والسعادة المادية.

وقد حاول الدكتور النشار في هذا الكتاب أن يقدم رؤية وسطية للأخلاق البيئية، استند فيها على الرؤية الإسلامية للبيئة، وكيفية التعامل مع البيئة، بحيث يكون للإنسان حقوق واستحقاقات للخلافة على الأرض، دون أن يكون قاهراً للطبيعة ومهدداً لوجودها ولوجوده معاً.

فعمل من خلال ستة فصول أن يقف على كيفية تعامل البشر مع البيئة منذ أقدم العصور، وأن يعرض للمذاهب المختلفة التي قدمها فلاسفة البيئة قبل أن يقدم مذهبه الوسطي في الفصل السابع.

وينطلق المؤلف في تكوين مذهبه الوسطي لأخلاق البيئة من نقد مذاهب فلاسفة البيئة السابقين عليه؛ حيث يرى أنهم على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم الفلسفية تتبلور حول رؤيتين اثنتين؛ حيث يرى أصحاب الرؤية الأولى بمركزية البشر - بوجه عام - وبحق البشر المطلق في السيطرة على البيئة الطبيعية واستنفاد مواردها لمصلحة الإنسان، وليس مهماً في إطار ذلك ما للكائنات غير البشرية من حقوق فهي كلهم في رأيهم مسخرة ومخلوقة لخدمة الإنسان، وليس مهماً أيضاً ما يترتب على هذه السيطرة المطلقة على البيئة من مخاطر ومشكلات، إذ العلم - في رأيهم - يصلح ما أفسده العلم.

وتسود بين أصحاب هذا الفريق الأول نغمة تفاؤلية حيث يرون أنه من الممكن تجاوز مشكلات البيئة بواسطة التكنولوجيا الأكثر تطورا ؛ فحفظ المواد الخام غير القابلة للتجديد يزيد بالفعل، كما أن وجود

تكنولوجيا متطورة يساعدنا على الحفاظ عليها، والتقدم في مجال التكنولوجيا يزيد إنتاج الغذاء كل عام... الخ. خلاصة القول إنهم يرون أنه إذا أحسن استخدام التكنولوجيا وإدارتها، وتمت مزاوجتها بالعدل الاجتماعي فستكون قادرة ليس فقط على تجاوز هذه المشكلات الخاصة بالبيئة، ولكن على تجاوز مشكلات أخرى كثيرة، وتحقيق المعادلة الأصعب وهي الاستغلال الأقصى للبيئة اقتصاديا مع الحفاظ عليها.

ومن المركزية البشرية إلى المركزية الطبيعية وهم من يمثلون أصحاب الفريق الثاني، الذي يؤمنون بالنزعة المتمركزة حيوياً ومذاهبها المختلفة من الأيكولوجيا الجذرية إلى الأخلاق الداعية إلى حقوق الحيوان، وحقوق الكائنات غير البشرية عموما وحتى أخلاق الأرض واحترام الطبيعة والنسوية الأيكولوجية. وهذه الصور المذهبية من الأخلاق البيئية تتصل بلا شك بأخلاق المسئولية التي دعا إليها الفيلسوف الألماني هانز يوناس Hans Jonas صاحب شعار " لا نريد أن نورث الأجيال القادمة أرضاً خراباً". ودعوة يوناس وغيرها كلها تحاول أن تميل بكفتي الميزان إلى الجانب الآخر، أي تتناقض مع وجهة نظر أصحاب المركزية البشرية، ولكنها في الوقت نفسه تتطرف إلى الجانب الآخر، حيث أن كل هذه المذاهب البيئية التي تعبر عن مركزية الطبيعة في مقابل المركزية البشرية تري أن الأخيرة تمثل ديكتاتورية الإنسان وفاشيته تجاه الطبيعة التي لم تخلق له وحده، بل خلقت كبيئة ملائمة للحياة لكل الكائنات الأخرى، وكل كائن فيها إنما يحيا حياته مستفيداً من هذه البيئة، ويحقق غاياته مستقلاً بذاته. وبالتالي فاحترام حقوق كل هذه الكائنات حسب الغايات التي تمثلها، ومقصودها من الحياة واجب على هذا الكائن المتميز المتكبر المتعجرف، الكائن الإنساني. إن عليه كما كل على هذه الكائنات الأخرى احترام الطبيعة التي هي أيضاً لها غاياتها وهي الأم الحاضنة لكل الكائنات بشرية وغير بشرية وجامدة. إنها الأخلاق التي تحترم حتى الأرض نفسها.

وأمام هذين الرؤيتين المتطرفتين يميناً ويساراً يرى الدكتور النشار أننا

أمام ميزان مائل في كلتا الحالتين؛ ميزان إما يميل ناحية المركزية البشرية أو يميل ناحية اليسار ناحية كل المذاهب البيئية الداعية إلى ما يمكن أن نسميه إجمالاً مركزية الطبيعة.

ومن ثم تطرح عدة أسئلة نفسها من قبيل : أي الرؤيتين أفضل بيئياً؟ وهل المركزية البشرية مهما حدث لها من تعديل ودعوات للحفاظ على التوازن البيئي والحد من مخاطر المشكلات البيئية والتقليل منها يمكن أن تكون الرؤية الأصوب في الفلسفة البيئية؟ وهل الانتقال من المركزية البشرية على مركزية الطبيعة واحترام أخلاق الأرض وحقوق الحيوان والنبات والكائنات غير البشرية عموما رغم ما قد يحدثه ذلك من تقليل للفعل الإنساني إزاء الطبيعة، بل والدعوة إلى الحد من هذا الفعل والاكتفاء بكل ما هو طبيعي وضروري من الطبيعة احتراماً لحقوقها وحقوق الكائنات غير البشرية، هل ذلك يعد وضعا مُرضيا ومريحا للإنسان وخاصة مع ازدياد حاجاته المتنامية في الرخاء والراحة والشعور بالرفاهية والسعادة؟!

ويجيب الدكتور النشار على كل هذه الأسئلة إجابات شافية من خلال اتجاهه الوسطي فيرى أن الفلسفات البيئية كلها مفيدة ولها ضرورتها ؛ لأنها نبعت من نفس المنبع وهو الإحساس بقضايا البيئة التي تمثل البيت والمنزل لكل مواطنيها من البشر والكائنات غير البشرية. لكن الحجاج بينها جميعاً والانتقادات المتبادلة بين هؤلاء وأولئك من أصحاب هذه المذاهب يكشف أن كل واحد منها ركز على جانب من الحقيقة وأهمل الجوانب الأخرى؛ ولذلك عمل المؤلف على عرض هذه المذاهب برؤية نقدية منذ بداياتها وحتى المذاهب البيئية الراهنة.

حيث يبدأ العرض السردي للكتاب بالفصل الأول الذي يحمل عنوان : (فلسفة البيئة- النشأة والتطور حتى ابن خلدون) حيث يبدأ بتعريف مصطلح " البيئة" في اللغة والاصطلاح ؛ فالبيئة في اللغة هي المكان أو المنزل الذي ينزل به الكائن الحي ويتخذ منه مقاماً، فهي إذن كل ما يحيط بالكائن الحي. ويعود الأصل اللغوي لكلمة البيئة إلى الجذر " بوأ". أما

المعنى الاصطلاحي للبيئة فهو ما يطلق على مجموع الأشياء والظواهر المحيطة بالفرد والمؤثرة فيه سواء كانت طبيعية أو عضوية أو اجتماعية أو فكرية.

ثم يتناول تلك العلاقة الجدلية بين الإنسان والبيئة؛ فالبيئة الطبيعية هي التي تشكل الموارد الطبيعية لغذاء ونمو وتكاثر الكائنات الحية، ولما كان الإنسان هو ذلك الكائن الذي يمتلك القدرة على التأثير في البيئة المحيطة به، فثمة علاقة جدلية من نوع خاص تقوم بينه وبين كل البيئة المحيطة. ولقد رصدت الدراسات العلمية أن التغيرات التي أقامها الإنسان على البيئة الطبيعية اتسمت بتنوع شديد ؛ لأنه إذا افترضنا البدء بحياة طبيعية تلاءم فيها الإنسان مع البيئة بشكل تلقائي، فقد استخدم الإنسان طرقاً للتعامل مع هذه البيئة حققت نتائج شبه طبيعية ودون الطبيعية، ومنها: التحريف Deflection: وهي طريقة لمنع التعاقب الطبيعي من تجاوز مرحلة معينة، كحرق النباتات الميتة في نهاية فصل جاف لكي لا تلقي بظلالها على الفسائل الجديدة التي يحييها المطر ومن ثم تأمين مصدر غذائي أسرع للماشية. ومنها : التبسيط simplification، مثلما يعمد الإنسان على إجهاد نوع أو أكثر من الكائنات الحية إلى الحد الذي تقصر معه قدرته على التكاثر دون مجاراة المعدل الذي تستهلكه الجماعة البشرية. كأن يصيد الإنسان أعداداً هائلة من الأسماك وخاصة في المواسم التي تعتاد فيها هذه الأسماك السابحة في أفواج بحيث يحصل على أعداد منها يفوق ما يمكن تصريفه بمعدلات التكاثر الطبيعية لدى هذه الأنواع السمكية.

ومنها أيضاً الإزالة وهي نتيجة لتواصل مفعول عمليتي التحريف والتبسيط، حيث يمكن أن يصل الأمر إلى انمحاء النوع أو القضاء على التنوع في البيئة. ومنها : التدجين Domestication وهو عملية المواءمة الجينية للأنواع على أيدي البشر ويعني ذلك تغيير الجينات على نحو يكفل انتقال خصائص منشودة إلى الأجيال التالية. ومنها التنويع Diversification، وهو أحد أهداف ما يعرف بالهندسة الجينية الآن، كأن تنقل أنواع النبات

والحيوان من مكان إلى آخر يتطلب الكثير من التدخل الإنساني لمساعدة هذا الكائن الذي زرع في غير بيئته الطبيعية إلى التكيف والعيش في هذه البيئة الجديدة.وأيضاً منها الصون Conservation، وتعمل على الحفاظ على كائنات معينة في بيئات طبيعية أو شبه طبيعية، ويتألف الصون من عمليتي التشريع والإدارة، ولعل أكمل مناطق "الصون" هي معازل المحيط الحيوي التي تقرها منظمة اليونسكو الآن.

ثم يتناول المؤلف بعد ذلك للمراحل الأساسية للتعامل الإنساني للتعامل مع البيئة، فيميز بين عدة مراحل ؛ حيث انتقل الإنسان من مرحلة التقديس والتأليه إلى مرحلة التفسير والتوظيف، إلى مرحلة الاستغلال والسيطرة ومنها إلى مرحلة القهر والاستبداد وأخيراً مرحلة الاحترام والصون.

ثم يتناول الكتاب تاريخ نشأة الفلسفة البيئية في الشرق القديم؛ فيعرض لفلسفة البيئة في مصر القديمة وكيف كشف المصريون لأول مرة عن حبهم الشديد للبيئة الطبيعية، وكيف قدسوا ظواهرها وذلك ما نجده في كتاب "الموتى". أما فلسفة البيئة في الصين القديمة كانت لا تقل عن مثيلتها في مصر القديمة، فقد اهتم المفكرون الصينيون القدماء بالطبيعة أيما اهتمام، فقد كانت الطبيعة عند لاؤتسي مؤسس الطاوية وعند تلامذته المبدأ والمآل الذي تأتي منه كل الأشياء، والمآل الذي ترتد إليه كل الأشياء. لدرجة أن المؤلف يرى أن فلسفة البيئة بمعناها المباشر وخاصة لدى دعاة الأخلاق البيئية الرافضة للتميز البشري والداعية إلى المساواة بين كائنات الطبيعة بما فيها الإنسان تعود في الأصل إلى فلاسفة الطاو الصينين. كما يعرض المؤلف لفلسفة البيئة عند اليونان القدماء فيرى أن لفظة إيكولوجيا هي لفظة يونانية، نجد صداها يتردد عند أبقراط وأرسطو، كما ناشد الرواقيون الإنسان الفاضل بأن يعيش وفقا للطبيعة، فالبيئة الطبيعية هو المسرح الذي هيأه الإله لحياة الإنسان وعلى الإنسان أن يحترم كل ما في هذه البيئة لأنها تقوم بدورها في خدمته.كما لا يفوت المؤلف أن يؤصل لفلسفة البيئة في المسيحية والإسلام، فيرى أن المسيحية احتوت

على كثير من الإشارات التي تضمنها الإنجيل وتضمنتها كلمات السيد المسيح حول الحفاظ على البيئة؛ فمن الحض على الطهارة، إلى وصف المؤمن بالأرض الطيبة، إلى الدعوة إلى التأمل في الطبيعة. الأمر الذي يزداد بصفة واضحة في حفاظ الإسلام على البيئة من أي سوء فنجد أنفسنا أمام عشرات الآيات والأحاديث التي تحدد فلسفة الإسلام البيئية التي استبقت كل الرؤى الفلسفية المعاصرة في هذا المجال، بحيث يمكن في ضوء تلك التعاليم الإسلامية وضع مجموعة من القواعد والمبادئ تمثل قواعد عامة لتعامل الإنسان مع البيئة، منها: درء المفاسد، لا ضرر ولا ضرار، الدعوة إلى التوسط والاعتدال، حماية البيئة من التلوث، الرفق بالحيوان، قيم المحافظة على البيئة، قيم الاستغلال الجيد، قيم التكيف والاعتقاد، قيم تذوق جماليات البيئة. ثم يتناول الدكتور النشار لأشهر الفلاسفة في الإسلام والذين اهتموا بالبيئة ويذكر منهم الفيلسوف المصري على بن رضوان ويشير إلى جهوده البيئية من خلال كتابه "رسالة في الحيلة في دفع مضار الأبدان بأرض مصر". ويتعرض أيضاً لجهود العلامة ابن خلدون من خلال آراءه البيئية التي تناولها في كتاب "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

بينما يشير الكاتب إلى أن النقلة الكبرى في فلسفة البيئة ونشأتها كفرع من فروع الفلسفة المهمة في عصرنا الحاضر لم تكن لتتم لولا تلك الثورة التكنولوجيا الهائلة أو ما أطلق عليه "المعضلة التكنولوجية". وهو ما كان موضوع الفصل الثاني من الكتاب ويتناول الأيكولوجيا التي تعني العلم الذي يدرس العلاقات التبادلية بين الكائن الحي والبيئة المحيطة به، وفي ضوء ذلك تنظر الأيكولوجيا إلى المشكلات البيئية على أنها نتاج خلل في العلاقات ضمن النطاق البيئي ومنظوماته، وهذا الخلل ناتج عن ازدياد الضغط البشري على البيئة وسوء استغلالها حتى يمكن القول بأن الإنسان هو مشكلة البيئة، وعلى ذلك استندت الحركات البيئية ودعت إلى اتخاذ الإجراءات وإصدار القوانين التي تحد وتمنع الإضرار بالبيئة. ومن هنا

ظهرت الحاجة إلى علم البيئة وأيضا فلسفة البيئة، حيث يبقى الفرق بين فلسفة البيئة وعلم البيئة هو الفرق ذاته بين الفلسفة والعلم. ففلسفة البيئة هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يختص بدراسة البيئة الطبيعية ومكانة الإنسان فيها وتشتمل على : أخلاقيات البيئة، وجماليات البيئة، والنسوية الأيكولوجيا، لاهوت البيئة، ويرتبط بهذه الفلسفة أيضاً الأيكولوجيا السياسية، والأيكولوجيا الاجتماعية، وعلم النفس الأيكولوجي. وإذا ما ركزنا الحديث بشكل أكبر حول فلسفة البيئة فإننا يمكننا تقسيمها مع زيمرمان Zimmerman إلى ثلاثة حقول رئيسية هي : الأخلاق البيئية أو الإطيقا الأيكولوجية، ثم الأيكولوجيا الجذرية ثم الإصلاحية المتمركزة بشرياً. كما يرى الدكتور النشار أنه إذا كان زيمرمان يكتفي بهذه الحقول الثلاثة كمكونات رئيسية لفلسفة البيئة فإنه يمكن أن يضيف إليهم مكون رابع وهو أخلاق المسئولية والذي دعا غليه الفيلسوف الألماني هانز يوناس.

ويأتي الفصل الثالث من الكتاب بعنوان "الأخلاق البيئية أو الإطيقا الأيكولوجية" فيعرض لجهود الفيلسوف الاسترالي المعاصر بيتر سنجر P.Singer حول حقوق الحيوان ومطالبته بالمساواة بين كل الكائنات على وجه الأرض،كما يشير إلى جهود الفيلسوف الأمريكي المعاصر توم ريجانT. Regan الذي شارك سنجر في الدعوة إلى الحفاظ على حقوق الحيوان والحرص على عدم إيذائه. ثم يشير أيضا إلى جهود الفيلسوف الأمريكي المعاصر بول تايلور P.Taylor ونظريته حول "منظومة الأخلاق المتمركزة حيوياً" التي ترى : "أن الاعتماد المتبادل بين كل الكائنات الحية هو نظام موحد عضويا يشكل توازنه واستقراره الشروط الضرورية لتحقيق خير مجتمعاته الحيوية المكونة له". كما يشير الدكتور النشار إلى جهود الفيلسوفين الأمريكيين ألدو ليوبولد A.Leopold وبايرد كوليكوت B.Callicott حول ما يعرف بأخلاق الأرض والتي تعني التعهد بالحماية والحفاظ لكل ما على الأرض من أشياء وكائنات.

ثم يأتي الفصل الرابع من هذا الكتاب القيم والهام بعنوان "آرني

نايس والأيكولوجيا العميقة" وأرني نايس A.Nice هو فيلسوف نرويجي معاصر ارتبط اسمه بمذهب بيئي معاصر عُرف بالأيكولوجيا العميقة. وفحواه احترام القيمة الذاتية لكل الكائنات الحية بغض النظر عن مدى فائدتها للإنسان. فالأيكولوجيا العميقة ترى أن العالم الطبيعي هو توازن معقد ودقيق من العلاقات بين الكائنات الحية التي تعتمد على بعضها البعض داخل النظم الأيكولوجية ولا يصح للإنسان أن يشكل أي تهديد لهذه المنظومة بتدخله فيها ليس للكائنات الأخرى فقط، بل أيضاً لا ينبغي أن يشكل تهديداً لنفسه ولوجوده على هذه البيئة... ولهذه الأيكولوجيا العميقة مبادئ ثمانية هي بمثابة دستور لها يعرض لها المؤلف ويعلق عليها ثم يتناول الانتقادات التي وجهت للأيكولوجية العميقة في مقابل الايكولوجيا الضحلة والردود عليها.

كما يعرض الفصل الخامس لـ"يوناس وأخلاق المسئولية" وهانز يوناس فيلسوف ألماني معاصر انتقد المركزية البشرية، وقدم ما يعرف بأخلاق المسئولية التي تنبع من أن الإنسان هو الكائن الحي الأكثر وعيا والأكثر إدراكاً لضرورات هذه الاعتمادية وهذا التعاون المتبادل بين الكائنات الحية في الطبيعة ؛ فالإنسان هو الموجود الوحيد المعروف بأنه يستطيع أن يدرك المسئولية، ومن ثم فعليه تقع تبعاتها وتحملها وهذا مما يفرض على الإنسان الالتزام الخلقي. ونبه على حق الأجيال القادمة في بيئة نظيفة غير ملوثة.

في حين يتناول الفصل السادس "فلسفة البيئة النسوية" فيعرض في البداية لمعنى الحركة النسوية في الفلسفة، ثم يتعرض بالشرح والتفصيل لمعنى النسوية الأيكولوجية، وكيف أنها نظريات متعددة يصعب علينا ضمها في مذهب واحد، وإن كان ينظر إليها المؤلف من خلال ذلك الاتحاد القديم بين النساء والطبيعة، وذلك التزامن بين حركة تحرير النساء والحركة البيئية في الربع الأول من النصف الثاني من القرن العشرين. كما يرى أن فلسفة البيئة النسوية تقوم على أساسين، أولهما : نقد التحيز الذكوري، ورفض المنظور الغربي في التنمية باعتباره منظورا ذكوريا متميزا.

وثانيهما : تطوير أخلاق غير متميزة ذكوريا وفق مبادئ أنثوية محددة تلتحم بالطبيعة وتنتقد كل ما هو غير طبيعي.

كما عرض الكتاب للمبادئ العامة للأخلاق النسوية كما عرضتها الأمريكية كارين وارين، ثم يتم مناقشة نقد النسوية الأيكولوجية ولايجابيتها وسلبياتها، حيث تتمثل أهم الايجابيات في أن النسوية الأيكولوجيا قد قدمت لنا السبب الوجيه الموجب لأن نتوجه بآمالنا إلى عالم الحياة والثقافة الكثيف والملغز والمعقد الذي يعيش فيه الناس. وليس إلى مجرد عالم أثيري لأيدولوجيا سياسية مثالية. إن السياسة النسوية الأيكولوجية في الرعاية تعيننا على الاحتفاظ بمثلنا لصيقة بمادية الحرية، كما تتجسد في التفاعلات الواقعية بين الكائنات البشرية الحية والمجتمعات الحية والأرض الحية.

وبعد هذا العرض التفصيلي لتاريخ فلسفة البيئة على مر العصور ولأهم المذاهب الأيكولوجية المعاصرة يقف بنا الدكتور النشار عند مذهب وسطي بين مذهبين متطرفين الأول يتمثل في المركزية البشرية والثاني يتمثل في المركزية الطبيعية، وهو ما يمثل فصله السابع، والذي يحمل عنوان "نحو مذهب وسطي في فلسفة البيئة".

ويحاول المؤلف في هذا الفصل التقريب بين الطرفين المتقابلين، لكنه يقرر منذ البداية أنه لا يمكن المناداة بالمساواة المطلقة بين كائنات الطبيعة بشرية وغير بشرية؛ إذ ينبغي الإقرار بأن التراتب الهرمي لهذه الكائنات يضع البشر فوق غيرهم من الكائنات. كما أنه يرى أن التعاطف مع الطبيعة وكائناتها الأقرب من قبل الكائن الأعلى في هذا التراتب الهرمي مسالة ضرورية باعتباره الكائن الأكثر وعياً والأكثر عقلانية.وهذا الوعي وتلك العقلانية يعنيان أن الإنسان ينبغي أن يدرك أن كائنات البيعة كلها تتعاطف معه. ومن ثم عليه هو الآخر أن يتعاطف مع هذه الكائنات ويحافظ على استقلالها ويتيح لها أن تستغل ما تشاء من موارد الطبيعة حتى يساعدها على استمرار حياتها وتحقيق غاياتها من هذه الحياة.

ولكن هذا التعاطف الإنساني لا ينبغي أن يظل في إطار مثالي غير واقعي، بل ينبغي أن يتحول إلى سياسات واستراتيجيات وخطط قابلة للتنفيذ من قبل كل البشر الذي لا شك أنهم أصبحوا في عصرنا أكثر قناعة بضرورة حل المشكلات البيئية المترتبة على ما صنعته أيديهم وعقولهم في هذه الطبيعة التي خلقوا من رحمها ومن واجبهم احترامها حتى تستمر في إرضاعهم رحيق الحياة وإكسير استمرارها. وهنا يرى الدكتور النشار أن هذه الرؤية الوسطية بين المذاهب البيئية المختلفة ماثلة في الدين الإسلامي والفقه الإسلامي ؛ حيث أن الرؤية الكلية للنظرية البيئية في العقيدة الإسلامية ترى في الإنسان سيدا على الكون ومستخلفاً فيه، ومع ذلك لا تميل إلى المركزية البشرية التي يستنزف فيها الإنسان الطبيعة. كما أن الاستدامة في الأخلاقيات البيئية موجودة في الفقه الإسلامي، وهي تدخل في إطار نظرية المقاصد في العدل كمقصد وحفظ المال ومراتب هذا الحفظ من حفظ بقاء لحفظ أداء لحفظ نماء، والقيم الأخلاقية لا تقتصر في الشريعة الإسلامية على المسئولية تجاه الأجيال الحاضرة والمستقبلية، بل المسئولية أمام الله بالأساس عن الموارد والكائنات... والنهي النبوي المتواتر عن العبث بالحيوان أو إهدار الماء كمورد طبيعي ولو حتى بالوضوء ولو كنت أيضا على نهر جار. مع الحفاظ حتى على الجمادات التي يؤمن المسلم بأنها تسبح الله تعالي. كما تستوي النساء مع الرجال في حمل الأمانة الكونية ؛ فليست المرأة اقرب من الطبيعة من الرجل - كما تدعي النسوية الأيكولوجية- ولا الرجل أكثر إفساداً للبيعة من النساء.

إذن يقرر الدكتور النشار في ختام كتابه أن التعاليم الإسلامية قد حددت للإنسان المؤمن منهجا محددا يتسم بالعلمية والتكامل للتعامل مع مكونات البيئة الطبيعية، يبدأ بالحض على الانتفاع بالبيئة ماديا وروحيا بحيث لا يجور الأول على الثاني فيكون العداء والمغالبة، ولا يجور فيه الثاني على الأول فيكون الانزواء، وإنما ينخرط في الدورة البيئية الكبرى ملتزماً بما قدر له فيها من مهمة في الحياة وملتزماً أيضا بما قدر له منها من مقدرات تمكنه من أداء تلك المهمة. وهذا المنهج يكتمل حينما يدعو

الإنسان إلى الرفق بالبيئة خلال استنفاعه بها، رفقا يجعله ملتزما بصيانة مقدراتها، وذلك بتنميتها أولاً، وبحفظها من التلوث والتلف ثانياً، كما يلتزم ثالثاً بالاقتصاد في استهلاك مواردها المتجددة والناضبة على حد سواء.

وهكذا يتبلور ذلك المذهب الوسطي الذي ارتضاه الدكتور النشار اتجاها له وسط الاتجاهات والمذاهب الأيكولوجية المعاصرة، وهو في الحقيقة اتجاه يتكامل فيه الرؤية الثقافية العامة لحقيقة البيئة وعلاقتها بالإنسان وعلاقة الإنسان بها، مع الفقه البيئي العملي في بيان كيفية التعامل الفعلي مع البيئة. وهذا التكامل بين النظر والعمل في الفلسفة البيئية الإسلامية بهذا التوجه الوسطي ليس إطاراً مجرداً، بل كان هو حال صانعو الحضارة الإسلامية في عصرها الزاهي، فهو توجه واقعي يقترن فيه النظر بالعمل، كما يتميز أيضاً بأنه وسطي يبعد عن الشطط والتطرف تجاه أي مركزية بشرية كانت أو طبيعية.

الباب الثالث

حول قضايا الفلسفة القديمة
(الفكر الشرقي والفلسفة القديمة)

من التاريخ إلى فلسفة التاريخ

«قراءة في كتاب الفكر التاريخي عند اليونان»

■ د.آيت أحمد نورالدين*

مقدمة :

يؤكد الأستاذ النشّار على ضرورة التمييز بين التاريخ بالنظر إليه كتسلسل للأحداث في الماضي أو الحاضر، وبين التاريخ كعلم يدرس الأحداث الماضية عبر الوثائق والآثار.كما تجدر الإشارة إلى ضرورة التمييز بين المعاني الشائعة للتاريخ ومنها :

إنه رمز للزمن الغابر واستحضاره من قِبل من عايشوه أو من روي لهم عن طريق الخرافة، الحكاية أو الرواية وتقديس أبطال هذه الفترة أو تلك.

اصطلاحاً :

اشتُق التاريخ من كلمة يونانية Historia في القرنين الخامس والسادس ق.م. حيث قُصد به البحث عن الأشياء الجديرة بالمعرفة، ثم انحصر معناه في الأحداث التي وقعت في الماضي وبهذا وُلد مفهوم التاريخ.

لقد تطور معنى كلمة التاريخ، فصار يعني الآن عملية بموجبها يصل شيء خاص إلى مستوى خاص في تطوره. وكان هذا الشيء الخاص بالنسبة

* أستاذ محاضر جامعة تلمسان، الجزائر.

للنظرة التقليدية للتاريخ هو الإنسان، وبخاصة الفعاليات والمؤسسات السياسية الإنسانية.

أما في العصر الحالي، منذ القرن السابع عشر، فقد أصبحت فكرة التاريخ فكرة عامة تطبق على كل شيء سواءاً كان حياً أو جامداً، وصار التاريخ فكرة شاملة بمقدوره الادعاء كمثل الفلسفة بأن كل شيء وكل نشاط هو موضوع لبحثه.

وإذا كان هذا معنى التاريخ، فيبقى تحديد مفهوم المؤرخ (مهندس الكتابة التاريخية) بأنه الذي يقوم بعملية التأريخ أي بالبحث في أحوال الإنسان ورصد إنجازاته ووصف كل ما تقع عليه عينه سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة (الوثائق).

وإذا كان هذا معنى من يكتب التاريخ، فما معنى فيلسوف التاريخ؟

هناك من لا يميز بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ، إذ أن كل من يحمل لقب مؤرخ هو فيلسوف، لأنه يتحرر عن الوثائق والآثار التي يدرسها ويتصرف فيها بالزيادة أو النقصان، عكس المؤرخ الموضوعي وهذا هو موقف بندتوكروتشه.

بينما يرفض الدكتور النشّار هذه المساواة والمقابلة، فليس كل فيلسوف مؤرخ بالرغم مِن أنَّ البعض منهم قد يجمع بينهما. إذن كيف يُصنف مفكرنا الأستاذ الدكتور مصطفى النشار فيلسوف التاريخ؟

ينطلق الفيلسوف منطلق العقل فيتأمل الأحداث الشاملة لكل الأمة أو كامل الأمم، بينما ينطلق المؤرخ من الحدث المعزول المفرد ودون تأويل. كما أن هدف المؤرخ ينتهي عند تسجيل الحدث وتحقيقه بأكبر قدر من الموضوعية، بينما يهدف الفيلسوف لتفسير كل أحداث التاريخ واستخراج مبدء عام يسير التاريخ بمقتضاه.

يرفض الأستاذ النشّار من المؤرخ أن يكتفي بوصف وسرد الحادث التاريخي كما وقع دون أن يُعمل عقله في تفسيره وتأويله ليستخرج منه عبرةً

أو خبرةً يُستفاد منها لاحقاً، كما يرفض من فيلسوف التاريخ أن يَقدم إلى المادة التاريخية وهو يحمل في ذهنه حكما مُبيتاً جاهزاً، ويُقحمه عُنوةً في التاريخ الذي يدرسه، بل المطلوب منه أن يأتي لموضوع الدراسة خالي الذهن ثم بعد الدراسة يستنبط ما يشاء من الأفكار والمبادئ العامة التي يؤمن بها من الأحداث المدروسة ذاتها، لأن الفيلسوف قد يؤمن ببعض المبادئ، لكن تفسير كل المواضيع التي تصادفه بها ربما يُبعده عن التفسير الحقيقي لها.

تمهيد: تساؤلات تطرح موضوع البحث وإشكاليته

يطرح الأستاذ الدكتور مصطفى النشّار أسئلة عن معنى التاريخ؟ بدايته؟ مَن يبدأه؟ أهمية التاريخ بالنسبة للإنسان؟ متى بدأ هذا الاهتمام؟ الفرق بين الفيلسوف والمؤرخ؟ هل يُعد التاريخ علماً؟ ويستقصي الكاتب آراء المفكرين اليونان والوعي الذي كان لديهم عن هذه المواضيع، ويرى أن المفكرين اليوم منقسمون: فبعضهم يرى أن اليونان كانوا بعيدين عن الدراسات التاريخية، والبعض الآخر يرى أن التاريخ من أعظم ما أنتج اليونان، ويحاول الكاتب بحث الحلقة المفقودة.

أولاً: نشأة الفكر التاريخي في الشرق القديم

يرفض الدكتور النشّار بقوة أن يوصف اليونانيون بأنهم أمة أو شعب لا تاريخي ولم يعِ التاريخ لمجرد أن مفكريهم لم يستعملوا كلمة التاريخ، أو أن فلاسفتهم لم يؤلفوا في التاريخ!

بل التاريخ - في عين الكاتب -يرجع لكل أمة أو شعب أو مفكر سجَّل ما أبدعته يد الإنسان وعقله في وثيقة ما في أي مجالٍ كان، لذلك يُنسب الوعي بالتاريخ ليس فقط لليونان وحدهم، بل لكل حضارات الشرق القديم بما فيها الحضارة المصرية القديمة. فكل مَن انتبه لضرورة رصد وتسجيل الأحداث الهامة وأصحابها يُعدُّ واعياً للتاريخ.

ثم يتساءل الكاتب عن ماهية المؤرخ؟ مَن هو في الحقيقة، هل كل مَن كتب وثيقةً تاريخية مؤرخ؟

فالمهتمين بالمعرفة التاريخية يعتبرون كاتب الوثيقة التاريخية مؤرخاً، على اعتبار أن جوهر التاريخ وروحه في الوثيقة، فهي بمثابة الروح التي تمنحه الحياة، فإذا فُقدت فُقد، لكن مع ذلك فإن الطابع العام للاهتمام الشرقي بالتاريخ لم يتجاوز مجرد التسجيل التاريخي للأحداث، ولم يتساءل عن مغزى هذا التسجيل، فهم لم يطرحوا سؤال لماذا؟ أو كيف؟ ولم يهتموا بمحاولة تفسير هذه الأحداث التاريخية التي وقعت.

لكن الكاتب يخرج من هذه القاعدة ويعتبر على سبيل المثال لا الحصر، أن الوثيقة التي كتبها ايبو- ور (وهو واحد من المصريين الذين عاشوا حوالي 2500 ق.م في أواخر عصر الأسرة السادسة من المملكة القديمة حيث شهد انهيارها) تقدم هذه الوثيقة وصفاً دقيقاً للحالة الراهنة التي عاصرها والتي شهدت اضطرابات خطيرة سياسية، اجتماعية، فعمِل على تفسيرها.

ويضيف دليلاً آخر على أن بعض الحضارات الراقية القديمة تميزت عن غيرها، فما كتبه الحكيم الصيني كونفوشيوس في القرن السادس ق.م عن التاريخ وأهميته في حياة الشعب والحكام. فتاريخ الأمة حلقات يرتبط بعضها بالبعض الآخر وجعله هذا الوعي بالتاريخ يعتبر دراسة التاريخ والاعتبار منه أحد الشروط الأساسية التي يجب على الحاكم الفاضل الحصول عليها.

كما أن الفكر الصيني لم يكتفِ بالاهتمام بالتاريخ باعتباره من العلوم الرئيسية التي تشكل ثقافة شعب ما، بل تعدى ذلك لتقديم العديد من المواقف التي تُعدُّ في نظر ويدجرى دفاعاً عن فلسفات معينة للتاريخ، ومن هذه المواقف:

- موقف الكونفوشيوسية التي تتبنى موقفاً إيجابياً يُشيد بالعمل والأخلاق الفاضلة من أجل التقدم والازدهار.

- موقف الطاوية التي تقف من التاريخ والأحداث موقفاً سلبياً سكونياً يقوم على الاستسلام والانهزام.

فهذه المواقف والآراء تثبت أن لهذه الحضارات وعي بالتاريخ وموقف منه، إذن لها رؤيتها وفلسفتها للتاريخ.

ثانيا : هوميروس وبداية الوعي التاريخي عند اليونان

يُعد هوميروس أول من وعى التاريخ ضمن الفكر اليوناني بتأليفه للإلياذة- التي رصدت الحروب بين الطرواديين واليونانيين والتي وقعت حوالي 1200 ق.م ودامت ما يقارب العشر سنوات وانتهت بفوز اليونانيين على خصومهم بحيلة "حصان طروادة" - ومع أن الفارق الزمني بين هذه الحروب ومؤلفها ما يزيد عن ثلاثة قرون، إلا أن هوميروس سجَّل خلال ما يزيد عن ستة عشر ألف بيت من الشعر كامل مظاهر حياة اليونانيين القدامى، ولم يكتفِ بالمعارك والأبطال كأخيلوس أو هكتور، بل سجل أيضاً تفاصيل حياة الفلاحين والصيادين والحرفيين بجميع عاداتهم. وهذا ما دفع أحد الشعراء الرومان يقول عن هذه القصيدة: "إن الإلياذة بتقديمها الأمثال عن عظماء وهم يعملون، تعلِّمُ ما هو شريف وما هو شائن، وما هو لائق وما هو غير لائق أفضل مما يعلِّمُ كل الفلاسفة النظريين"[1].

ثالثاً: هيرودوت وتأسيس علم التاريخ

هيرودوت مؤرخ يوناني بامتياز، ومع أنه عاش ما بين الفترة 484 ق.م و426 ق.م، إلا أنه أدرك معنى التاريخ الصحيح وكذا دور المؤرخ في أحداث الماضي المؤثرة في سير حياة المجتمعات. كان يهدف لتحقيق هدفين، فهو يقول في مقدمة كتابه: "إنه يأمل أن يحقق من تأريخه هدفين: أولهما حفظ ذاكرة الماضي بتسجيل الإنجازات المدهشة سواء التي قام بها اليونان أو التي قامت بها الأمم الآسيوية الشرقية. وثانيهما أن نرى على

(1) مصطفى النشار، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ص16.

وجه الخصوص كيف تم الصدام بين هاتين السلالتين"[2].

إن هيرودوت، بهذا التصور الجديد لفهم دور المؤرخ، تجاوز سابقيه إذ لم يكتف بسرد وتدوين أحداث الماضي، بل راح يسأل عن أسباب الصراع بين الأمم السابقة، كتلك الحروب الميدية التي وقعت بين الفرس واليونانيين. ولم يكن هيرودوت يروي أحداث الماضي في أسلوب قصصي كغيره دون تمحيص أو تمييز، بل كان بمثابة المؤرخ المحنك يتحرى دقة وصحة ما يكتب على طريقة المعاصرين، وكأنه درس على يد ابن خلدون شروط المؤرخ وأسباب الوقوع في الخطأ في التاريخ، فلا ذهول عن المقاصد ولا يعتمد على المصدر الوحيد في الخبر، وكان في مقابل ذلك مطلعاً وملماً بالشروط المناخية والجغرافية العامة للحدث.

ولقد تفرد عن غيره في كتاباته التاريخية لأنه صار يبحث عن علل لما يحدث، كما أنه كان تقدمياً في نظرته، فهو لا يسرد أو يتتبع أخبار القادة العسكريين ومعارك الملوك، بل صار يكتب عن كل نواحي الحياة الهامة، وكأني به واحد من مفكري عصر الأنوار الأوروبي من أمثال فولتير الذي كان يردد (إني أجد نفسي بعد سرد آلاف المعارك والحروب لم أتقدم خطوة واحدة إلى الأمام). وبهذا الاعتبار فقط وليس بغيره يكون هيرودوت فيلسوفاً للتاريخ.

ثيوكيديدس: (460 ق.م– 395 ق.م)

وأصل طريقة سلفه العلمية للتاريخ واختار لموضوع بحثه الحروب البلوبونيزية التي دارت بين أثينا واسبرطة وامتدت من 431 ق.م إلى 404 ق.م أي أنها دامت سبعة وعشرون عاماً، انتهت بانهزام الأثينيين وانهيار حلف ديلوس وهو شاهدعلى عصره.

التزم ثيوكيديدس الأسلوب العلمي الصارم القائم على الموضوعية

---

(2) النشار، المصدر نفسه، ص37.

والحياد والتحري والتحقق من صحة الخبر، فهو بالرغم مِن كونه أثينياً إلا أن ذلك لم يحمله على الانحياز لبلده، وبالرغم مِن كونه صديقاً مخلصاً لرئيسه بريكليس، إلا أنه لم يُغير أو يزيف الأحداث لصالحه بغرض التقرب إليه للحصول على مصلحة أو رشوة أو كرامة.

وإذا كان ذلك يخص الروح التي كان يكتب بها، فكان كذلك يتحرى جهة المواضيع التي يكتب عنها، فقد كان يشترط تعدد الروايات لاعتماد الخبر، يقول عن طريقته: "إنني لم أكتف بتصويري الخاص للأحداث، أو بما سمعته عنها من روايات شهود عيان، بل كنت أعتمد على اختبار كل ذلك بأكبر قدر من الدقة الممكنة، ولم تكن الحقيقة تتكشف لي بسهولة، فكل حدث كان يصلني بعدة طرق متعددة على اختلاف الذين شاهدوه وباختلاف قدراتهم على التذكر"(3).

رابعاً: طبيعة التاريخ وطرق الكتابة التاريخية

يرصد لنا مفكرنا في هذا الكتاب تطور نظرة اليونانيين للتاريخ، فيقول أن هناك:

1 - التناول شبه الأسطوري للتاريخ، وامتزاج البشر بالآلهة في الحروب مثلا (هوميروس- هيزيود).

2 - التناول العلمي الموضوعي للتاريخ، وتمركز التاريخ على أفعال البشر (هيرودوت-ثيوكيديدس).

3 - التناول الفلسفي للتاريخ خصوصاً مع (أفلاطون وأرسطو).

ويرجع الكاتب تطور هذه النظرة لدى اليونان إلى تقدم العلوم في هذه الحضارة وظهور التناول التجريبي للظواهر، فأرسطو مثلا- وبفضل المكانة التي لقيها من قِبل الإسكندر الأكبر مقابل إشرافه على تعليمه في شبابه - أنشأ أول حديقة علمية في مدرسته الليقيون جمع فيها ما لا حصر له من

---

(3) النشار، المصدر نفسه، ص46.

العينات الحية للنبات والحيوان، واهتدى لضرورة الدراسة التجريبية لمثل هذه المواضيع، مما سمح له باكتشاف العديد من القضايا كتصنيف النبات والحيوان والذي لا يزال يُستعمل.

خامساً: مقولات الوعي التاريخي عند اليونان

أدرك اليونانيون أن هناك مقولات لا يستغني عنها لدراسة التاريخ وهي: العلية - التغير والتطور.

العلية: وتعني رفض الاعتقاد بأن شيئاً ما يمكن أن يصدر مِن لا شيء، بل لكل حدثٍ محدثاً له.

لقد بدأ اليونان الأوائل، ونقصد الفلاسفة منهم، بالبحث عن العلل المحركة والموجدة للظواهر فقالوا أن العلة الأولى المحركة لجميع الأحداث هي ما تعارف عليها آنذاك بالمبادئ الأربعة وهي الماء والتراب والهواء والنار. وهذا اعتقاد من كانوا يسمّون بالفلاسفة الطبيعيون انطلاقاً من طاليس، هيراقليطس، وصولاً إلى ديمقريطس الذي قال بالذرة، مع بعض الإضافات والتفصيلات عند البعض.

بعدها، جاء بوليبيوس، أو بوليب المؤرخ اليوناني الذي أُسر من قبل الرومان وأقام في روما معجَبا بنظامها السياسي المختلط آنذاك، فكتب مؤلفه الشهير (تاريخ العالم) وهو مقتنع بأن الأحداث لا تجري على الصدفة، بل يُجريها نظام صارم لا يتغير أو يختل، ولاحظ أن الأنظمة السياسية للدول تتّبع دائرة كاملة من نشأتها إلى انهيارها ولا وجود لاستثناءات، وأطلق على قانونه هذا " الدورة الدموية للأنظمة السياسية". وهذا القانون طبيعي، به وحده تفسر نشأة الدول وأفولها، أما العلل الجزئية المتبقية فلا قيمة لها في مقابل هذا القانون أو العلة الشاملة.

التغير والتطور:

لقد اعتقد بعض الفلاسفة بأن الوجود ثابت لا يحل عليه التحول وهذا

موقف بارمنيدس، فالحياة في نظره وُجدت على هذا النحو منذ الأزل وتبقى على شكلها الأول، وفي مقابل هذا، آمن بعض الفلاسفة الآخرين بالتغير، ففي نظرهم كل شيء يسير من حال إلى حال، وهذا موقف هيراقليطس الذي كان يُعبر عن موقفه قائلاً بأنك لا تستحم من مياه النهر مرتين، دليل على سرعة جريان مياه النهر، فكلما أردت الاستحمام تكون مرة جديدة.

لكن يبقى سؤال عن هذا التغير والتطور، هل هو في اتجاه خط مستقيم دون تراجع، أم هو تطور في شكل دورات تبدأ من نقطة لتصل إلى أخرى ثم البدء من جديد من نفس نقطة الانطلاق.

سادساً: نظريات التفسير التاريخي

نظرية التقدم:

ساد الاعتقاد لدى قدماء اليونان أن التاريخ يسير إلى الأمام في خط مستقيم، وأن اللحظة التي تنقضي لا تعود ثانية، ومن هنا قولهم بأن التاريخ لا يُعيد نفسه، ولقد مثّل هذا الاتجاه زعيم السفوسطائيين بروتاغوراس من خلال شعاره: (الإنسان مقياس الأشياء جميعا، ما يوجد منها وما لا يوجد). فالإنسان في نظره هو مَن يصنع مصيره بيديه ولا مجال لتدخل أي قوى أخرى، وبهذا الشكل يكون بروتاغوراس قد ثمّن إمكانيات الإنسان العقلية ودورها في تسيير الحياة العامة وإبداع منظومة القوانين التي تحكمها، وكذا مختلف الفنون والعلوم، كما حرر ملكاته من كل أشكال القيود.

النظرية الدورية في تفسير التاريخ:

يوجد في مقابل اتجاه الثبات والتقدم في خط مستقيم، اتجاه ثانٍ في التاريخ مفاده أن كل مظاهر الحياة خاضعة لقانون التعاقب الدوري، فلكل ظاهرة طبيعية سواءاً كانت جامدة أم حية أم إنسانية قانونها الذي يحكمها

ويُجريها، فتبدأ بالميلاد إلى التطور والازدهار ثم يجيء وقت الأفول والموت والفناء، ومن هنا قولهم أو فيما معناه (التاريخ يُعيد نفسه)، ومثّل هذا الاتجاه هيرقليطس.

ثم طوّر أفلاطون هذه النظرة في كتابه (السياسة) عن الدورات الزمانية المتعاقبة للكون، وبدأ أصحاب هذا الرأي بالتبرير الإلهي ثم إلى الحدوث التلقائي الطبيعي ثم بسبب وجود نقائص وعيوب رجعوا إلى القول بالتدخل الإلهي لإصلاح تلك العيوب.

ويضرب أفلاطون مثالاً عن الظواهر التي يسري عليها قانون التعاقب الدوري بالدولة وما يتعلق بظهورها وقوتها أو كذلك بانهيارها، ففي نظره تبدأ الدولة في أول شكلٍ لها بالدولة الأرستقراطية، تلك الدولة التي يكونها الفلاسفة ويحكمونها بما لديهم من مهارات وقدرات على التصور والإبداع والتخيل، لكن نفوسهم ليست معصومة، بل تفسد على مرِّ الوقت، بسبب تنامي رغبة الامتلاك، فتنتقل دولتهم إلى القوة الفاضلة الثانية وهي دولة الجند والعسكر، فتعمل هذه الدولة في أول عهدها على إصلاح ما أفسده انحراف الفلاسفة، لكن سرعان ما تتحول القوة التي يملكونها إلى أداة تعسف واستبداد، فتفسد دولتهم أيضا، ثم ينتقل الحكم لأصحاب المال، فينشئ الأثرياء دولة أوليغارشية وتعمل في البداية للصالح العام فتبدو وكأنها الأفضل، ثم سرعان ما تنحرف وجهة نظر مُسيريها لخدمة مصالحهم الضيقة فيزيد ثراء الأغنياء في حين يشتد فقر الفقراء إلى درجة أنهم لا يجدون ما يسُدّون به رمقهم، لتحين ساعتهم فيعصف الفقراء بهم ليكوِّنوا دولتهم، دولة الديمقراطية أي دولة الأغلبية الفقيرة الجاهلة، فيستعيدون زمام الحكم ويندهشون لممارستهم السلطة، فيسيئون استعمالها، فتتدهور الأوضاع إلى أن تدعو الضرورة لإعادة امساك أقلية عالمة حكيمة مقالد الحكم، فيعود الحكم ثانية للفلاسفة، لتبدأ دورة جديدة وهكذا. ويرجع أفلاطون سبب فساد الأفراد إلى قوة إلهية خفية.

ثم يأتي بعده المؤرخ الروماني ذو الأصل اليوناني: بوليب الذي آمن

بنفس الفكرة وسمى نظريته بالدورة الدموية للدساتير مثلما قلنا فيما سبق، فشبه الدولة بالكائن الحي الذي يخضع لقانون الميلاد ثم القوة والازدهار فالانهيار.

خاتمة:

وهكذا نجد أن الوعي اليوناني بالتاريخ قد تطور، فبدأ بالتفسير الأسطوري والخرافي للظواهر، إلى أن عُوِّض بالتفسير البشري البحت، عندما صار يسأل عن العلل والأسباب القريبة الكامنة في الظاهرة نفسها وليست المفارقة البعيدة، فبدأ الوعي بخطى بطيئة مع هوميروس وهوزيود، ثم ارتقى وصار يخطو خطوات عملاقة مع بوليب أو بوليبيوس، وكثيراً ما اعتمد مفكري عصرنا على كثير من أفكارهم.

المفكر مصطفى النشار
مؤرخاً للفلسفة اليونانية، وعاشقاً للفكر الشرق

■ د. رضا عبد التواب نادي*

مصطفى النشار الأستاذ، مصطفى النشار الإنسان، هل هناك اختلافاً بين الأستاذ والإنسان؟

الإجابة بكل تأكيد "لا"، لم أجد اختلافاً بين الأستاذ الدكتور، وبين الإنسان، وذلك ليس حكماً متسرعاً منى، فأنا تلميذه الأستاذ الدكتور مصطفى النشار ما يقرب من التسعة عشر سنة، وذلك منذ إلتحاقى بالجامعة، فقد تتلمذت على يديه أربع سنوات الليسانس، وسنة تمهيدى ماجستير، وأربعة عشر سنة لنيل درجتى الماجستير والدكتوارة. وطوال هذه السنوات لم أجد من الأستاذ الدكتور غير كل الحب والعطاء فلم يبخل علىّ بعلمه وتوجيهه وإشرافه، فلم أشعر منه يوماً أننى أمام أستاذ أهابه وأحترمه خوفاً ورهبة منه، ولكن احترمت أولاً إنسانيته وقيمه وعلمه حباً للإنسان المعطاء، وحباً للأستاذ المعلم، أثابه الله عنى وعن كل تلاميذه كل الجزاء والخير.

---

* مدرس الفلسفة اليونانية بآداب بنى سويف.

د. مصطفى النشار ومشروعه الفكرى:

الأستاذ الدكتور مصطفى النشار أستاذ الفلسفة اليونانية، وعاشقاً للفكر الشرقي القديم عمل على دراسة الفلسفة اليونانية ما يقرب من الأربعين عاماً، باحثاً عن التراث القديم، وأصول الفلسفة القديمة، وهل هي معجزة يونانية، ابتكرها اليونان من العدم، أم أن لها بدايات وأصول بدأت مع بداية حضارات الشرق القديم؟!.

لقد كان شاغله الشاغل هو الإهتمام بالفلسفة القديمة عموماً، وبالفلسفة اليونانية خصوصاً، وهو طوال تلك السنوات كان التساؤل الملح على عقله هو : كيف يمكن التأريخ للفلسفة اليونانية من منظور جديد، في ظل ذلك الكم الهائل من الكتب الأجنبية والعربية عن تاريخ الفلسفة اليونانية؟!

لقد كتب في تاريخ الفلسفة اليونانية مؤلفات عديدة لأساتذة غربيين عظماء أمثال "Zeller" و"Burnet" و"Copleston" و"Tayler" و"Russell" كما أرخ لها بالعربية أساتذة أجلاء أمثال (يوسف كرم، على سامى النشار، أحمد فؤاد الأهوانى، أميرة حلمى مطر) والدكتور مصطفى النشار الذي يذكر عن نفسه " لا أخفى عن القارئ العزيز أنه في مرات عديدة حاولت البدء بالتأريخ للفسلفة اليونانية ترددت، وتوقفت، أو مزقت ما كتبته نتيجة أنه لم يمكننى تجاوز هؤلاء الرواد ولم أجد المدخل الصحيح الذي يؤهلنى لأن أكتب شيئا جديداً مختلفاً عما كتبوه، فإذا كانت الكتابة مجرد ترديد لما كتبوه، أو إعادة ترتيب لما سبق أن كُتب فلا جدوى منها ولا ضرورة لها.

وقد ظل هذا التردد إلى أن توصلت إلى بعض المبادئ التي يمكن من خلالها القيام بمحاولة جديدة للتأريخ للفلسفة اليونانية، وهي مبادئ جزئية استقيتها من المبادئ العامة التي اقترحتها من قبل للتأريخ للفلسفة ككل في كتابي "نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية".

وقد أجمل أستاذى الدكتور مصطفى النشار هذه المبادئ على النحو الآتي:

أولاً: أن الفلسفة اليونانية ليست حكراً على اليونان فحسب، ولا هي معجزة لا في نشأتها، ولا في تطورها الفلسفي، وإنما هي مرحلة في سلسلة طويلة من تاريخ الفلسفة، فقد سبقها فلسفات عديدة ظهرت في الشرق القديم. وقد تأثرت الفلسفة اليونانية بهذه الفلسفات الشرقية سواء حين ظهورها في القرن السادس قبل الميلاد، أو في تطورها منذ طاليس، وحتى فلسفات العصر الهللينستى، كما أنها بدورها أثرت في الفلسفات اللاحقة عليها. سواء مدرسة الأسكندرية، أو العصر الوسيط، مسيحية كانت أو إسلامية.

ثانياً: يذكر د. مصطفى النشار أن مصادر الفلسفة اليونانية الحقيقية ليست في التراث الشعرى الأسطورى، أو ما يُعرف بإنجيل اليونان، وإنما في الفكر الشرقي القديم، خاصة في الفكر المصرى القديم، والفكر البابلى، والفكر الهندى والفكر الصينى.

- ثالثاً: عمل د. مصطفى النشار في تأريخه للفلسفة اليونانية بربط تطور الفلسفة اليونانية بالتطور الحضاري العام للأمة اليونانية، إيماناً منه أن الفكر الفلسفي هو نتاج ظروف العصر الذي تنتهى إليه الفلسفة، وهذا ما جعل د. النشار يؤرخ لكل فيلسوف باستقلاليه، ويعايش ظروفه وأحداث حياته، ومعرفة الأحداث التأريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي صاحبت مولده، وتطوره الفكري.

رابعاً: إن المعايشة التامة للفيلسوف التزاماً بالمبدأ السابق يجعل من الممكن للمؤرخ أن يعايش الفيلسوف معايشة تمكنه من فهم فلسفته فهماً جيداً، وعرضها عرضاً واضحاً يزيل اللبس والغموض الذي كثيراً ما نجده في الكتب التي تؤرخ للفلسفة، ففهم الفيلسوف يبدأ من توضيح كيف وصل إلى أفكاره الرئيسية من خلال النظر في أحداث حياته وظروف عصره. وهذا

ما مكن د. مصطفى من عرض وفهم مذهب كل فيلسوف، ومكنه أيضاً من الرد على نقاده.

- خامساً: اعتمد د. النشار في تأريخه للفلسفة اليونانية على النصوص الأصلية للفيلسوف، فالعرض الأدق والأفضل لمذهب الفيلسوف يكمن في قراءة نص الفيلسوف نفسه دون التقيد بما نُقل، أو كُتب عن الفيلسوف، هذا وقد عمل د. النشار على فهم النص الفلسفي فهماً عميقاً فيما يشرح فلسفة الفيلسوف وفقاً لظروف العصر الذي نشأ فيه، فهماً عادلاً دون العمل على لوى عنق النص، أو تحميله أكثر مما يُحتمل.

- سادساً: كما التزم د. النشار أيضاً بالاستعانة بالدراسات المتعمقة المتخصصة حول مذهب كل فيلسوف سواءًا دراسات أجنبية، أو عربية، كما راعى د. النشار أحدث الإصدارات الحديثة للكتب.

هذا. وقد اعتمد د. مصطفى النشار في تأريخه للفلسفة اليونانية على المنهج التحليلي والمقارن في العرض، والمنهج النقدى في المعالجة. وقد تجلى ذلك في مدى حرص، واهتمام د. مصطفى النشار للتأريخ للفلسفة اليونانية من خلال عرض رؤيته المستقلة التي تنفى عنها هذه الأصالة والمعجزة، وتضعها في إطار أعم وأشمل في تاريخ الفلسفة القديمة حيث أنها، وبدون أدنى شك من جانب لا تمثل سوى مرحلة من مراحل هذا التطور الفكرى في العصور القديمة، فقد نهل فلاسفتها من معين حضارات الشرق وفكر فلاسفته. قدموا مذاهبهم الفكرية المستقلة بعد هضم هذه المؤثرات التي عابها في أغلب الأحيان أنها تغافلت عن ذكر الفكر السابق عليهم كما يقول د. مصطفى النشار.

وقد نجح أستاذنا الدكتور النشار في الخروج عن المألوف، وفك القيود، والكشف عن النقاب والخروج عن الثوابت المُسلم بها عبثاً، وذلك من خلال قراءته ما بين السطور، ورد الأفكار إلى أصحابها، حاملاً على عاتقه إعادة بناء الفلسفة القديمة - التي بدأت مع الشرق ثم انتقلت إلى

الغرب، أو اليونان فأعادوا صياغتها، وبناءها وتنظيرها في بناءات عقلية محكمة عبر اصطلاحات يونانية جديدة.

وقد قدم أستاذي الدكتور مصطفى النشار مشروعه الفلسفي الضخم وهو "تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي" في خمسة أجزاء متتالية كان أولها :

"تأريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي"، الجزء الأول : "السابقون على السوفسطائيين"، الذي نشرته دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، عام 1998م.

ثم الجزء الثاني : "تاريخ الفلسفة من منظور شرقي"، "السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون"، وقد نشرته دار قباء أيضاً عام 2000م، ثم قام الدكتور النشار بضم الجزئين في مجلد واحد فيما بعد.

ثم أصدر د. مصطفى النشار الجزء الثالث وهو "تاريخ الفلسفة من منظور شرقي"، "أرسطو طاليس، ومذهبه الفلسفي، ونظرياته العلمية"، الدار المصرية اللبنانية، ط. الأولى، القاهرة، عام 2013م.

ثم الجزء الرابع "تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي"، "المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي"، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2013م.

ثم الجزء الخامس : "تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي" مدرسة الإسكندرية، تحت الطبع، وقد سبق وأن تحدث عنها في كتاب منفرد حاملاً عنوان "مدرسة الأسكندرية"...

ود. النشار في عرضه الجزء الأول من تأريخه للفلسفة اليونانية "السابقون على السوفسطائيين" عرض في الباب الأول مدخلاً عاماً تناول فيها من خلال ثلاثة فصول مشكلات التأريخ للفلسفة، وعرضاً موجزاً لنشأة الفلسفة في الشرق القديم، ثم عرض أهم خصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الأول ثم انتقل د. مصطفى إلى عرض الفلاسفة السابقين على

السوفسطائيين بدءاً من طاليس Thales بدءاً من الباب الثاني، مستخدماً كما سبق وأن أشرت إلى ذلك المنهج التاريخى والمقارن في العرض، والمنهج النقدى في المعالجة.

وقد ذكر د.النشار هؤلاء الفلاسفة السابقين على السوفسطائيين أمثال "هراقليطس الإفسوسى "Heraclitus"، وفيثاغورس "Phythagres" ثم المدرسة الإيلية "Elea" وأهم زعماءها "Parmnides" بارمنيدس وتلاميذه، زينون الإيلى، وميلسيوس ثم تناول د.النشار في الباب الثالث : "الطبيعيون في القرن الخامس قبل الميلاد" "أو ما يُعرف بالطبيعيون المتأخرون". وقد تناول فيه "انكساجوراس" "Anaxagoras"، و"إمبادوقليس الأكرا جاسي" "Empedocles of Akragas"، ثم ديمقريطس "Democritus" ومدرسته الذرية.

ود. النشار على مدى هذا الجزء وضح حياة كل فيلسوف على حده إيماناً منه أن معرفة حياة الفيلسوف ومعرفة ظروف نشأته تُمكن الدارس من معرفة المؤثرات الثقافية التي أثرت على فكره وقد عرض ذلك د. مصطفى النشار على سبيل المثال حينما أشار إلى "طاليس" الذي يذكر أنه تلقى معظم تعليمه في مصر والشرق الأدنى، فلقد عاش في مصر زمناً طويلاً، وتعلم على يد كهنتها كل ما أمكنه وعاد يحمل كل أفكار المصريين عن الرياضيات والحساب والهندسة، ولذلك فقد اعتبره "ول ديورانت" كما يقول د. النشار من يتمثل فيهم انتقال الثقافة والفكر من الشرق إلى الغرب، حيث تعزو إليه الروايات المتواترة إدخال العلوم الرياضية والفلكية إلى بلاد اليونان.

كما يُذكر عن "فيثاغورس" أنه عمل سلسلة من الرحلات والأسفار امتدت حوالى ثلاثين عاماً، حيث زار "فينيقيا" ومكث فيها بعض الوقت، وعرف فيها الكثير من العقائد الشرقية، وتوجه بعد ذلك إلى مصر، وأقام بها اثنين وعشرين عاماً كاملة، يدرس الهندسة، والفلك، وعقائد المصريين حتى إذا قهر الملك "قمبيز" البلاد عام 525 ق.م تبعه إلى بابل، وظل بها فترة يدرس الحساب والموسيقى، وأسرار المجوس.

كما تظهر مدى موضوعية النشار كمؤرخ في نقل أفكار الفيلسوف دون

تحيز وتغليب لثقافة الشرق على الغرب، وفرض أيدولوجيته الخاصة، وظهر ذلك في توضيح مدى الروح الثورية - النقدية - عند هراقليطس الذي انتقد طريقة التطهير الأسطورية التي كانت متبعة بين المؤمنين بالديانة الأورفية من أصحاب الأسرار، فلقد اعتبرهم - هراقليطس - يتبعون أسرار غير مقدسة. ويظهر ذلك في قوله "يطهرون أنفسهم بأن يلطخوا أنفسهم بالدم كما لو لطخ المرء نفسه بالطين ليغتسل من الطين، ولو شوهد يفعل ذلك لقيل عنه مجنون" ولذا يعتبر هراقليطس كما يقول د. النشار من أوائل من أوقدوا الشرارة الأولى للمذاهب الأخلاقية الكبرى في الفلسفة اليونانية.

كما يذكر د. النشار كيف أثر كل فيلسوف في الفلاسفة اللاحقين عليه، ويتجلى ذلك بوضوح كما ذكره مع "انكساجوراس" في تصوره فرض "العقل" وبيان مدى استفادة كلاً من "سقراط - أفلاطون".

وأرسطور منه وذلك في اشارة انكساجوراس غير المسبوقة إلى أن العقل هو علة النظام والحركة في العالم الطبيعي. وإذا ما جعله إنكساجوراس - العقل علة فاعلة في العالم، فقد عده أرسطو علة غائية وإذا ما عرفنا أن أرسطو قد وحد بين العلة الغائية والعلة الفاعلة، والعلة الصورية، وجعلها جميعاً تقابل العلة المادية، لكن بصورة غير مباشرة، على اعتبار أن العقل علة هذه الحركة الغائية، لعرفنا مدى استفادة أرسطو كما وضح د. النشار - من انكساجوراس.

ويتابع د. النشار العزف على سيمفونية منسجمة النغمات مكملاً تاريخه الشيق في العرض ليزيد القارئ والدارس للفلسفة اليونانية ليتابع معه الجزء الثاني من التاريخ للفلسفة اليونانية من منظور شرقي، "السوفسطائيون- سقراط - أفلاطون" وفقاً للنهج الذي اتبعه في تقسيم الفلسفة اليونانية إلى قسمين، القسم الأول، ما قبل السوفسطائيين، والثاني، ما بعد السوفسطائيين حيث اعتبر د. النشار أن الفكر الفلسفي اليوناني قد بدأ بالفعل مع السوفسطائيين، وأنهم يمثلون في رأيه الصورة الحقيقية للروح اليونانية.

فهم في اعتقاده أيضاً العلامة الفارقة في الفكر اليوناني، تلك العلامة التي ميزت ما قبلها عما بعدها، فليس صحيحاً ما اصطلح عليه معظم مؤرخو الفلسفة اليونانية من التمييز فيها بين "ما قبل سقراط وما بعد سقراط"، فالصحيح عنده "ما قبل السوفسطائيين وما بعد السوفسطائيين"...

فالفكر اليوناني كما يعرضه د. مصطفى في الجزء الثاني كان فكراً محافظاً رغم ما فيه من بوادر النظرة العقلية المجردة، وإعطاء الأهمية المتزايدة لشهادة الحواس والعقل في حسم قضايا الفكر. إن هذا الفكر التقليدى المحافظ لم يتغير على عقب، ولم يختل توازن الإنسان اليوناني معه، إلا بعد ظهور هؤلاء الحكماء المعلمين المعروفين بالسوفسطائيين، فإليهم كما يرى د. النشار يُعزى تحول الفكر اليوناني من النظر في مشكلات الطبيعة وما ورائها إلى مشكلات وقضايا الإنسان، وإليهم يُعزى التحول الكامل من فكر الجماعة والالتزام بتقاليدها ومعتقداتها إلى فكر الفرد الذي لا يعبأ إلا بقناعاته الشخصية، وإلا بما تمليه عليه إرادته العاقلة وتصدقه حواسه.

وإليهم يعود بداية التفكير النقدى في التقاليد الأخلاقية والاجتماعية الموروثة والمطالبة بتغيير ما لا يتفق فيها مع مصلحة الفرد، وما لا يحقق منفعته، وإليهم يعود الفضل في تدعيم الديمقراطية الأثينية واليونانية الناشئة بتدعيم فردية الفرد، وتأكيد استقلاليته السياسية وأهمية دوره الفردى في المشاركة في سياسة مدينته.

وقبل كل ذلك يعود إليهم الفضل كما يقول د. النشار في ظهور "سقراط"، فلولا ما أحدثه الفكر السوفسطائى من ثورة فكرية زلزلت الأرض الثابتة تحت أقدام اليونانيين، وأشعلت عقولهم الخاملة، وألهبت حواسهم نحو اكتشاف كل جديد، ولولا انهيار القيم الأخلاقية والاجتماعية التقليدية بتأثير معاول الهدم الفكرى الذي أحدثه السوفسطائيون بآرائهم الجزئية ومنهجهم الواقعى البراجماتى في التفكير الفلسفي.

وعلى الرغم من جميع المقدمات السابقة التي يطرحها د. النشار،

وذلك في اعتباره أن الفكر السوفسطائى كان الأكثر تعبيراً عن الروح اليونانية الحقة، إلا أنه لم ينشأ فجأة، أو من فراغ، بل نشأ بلا شك من رد الفعل على الآراء والمذاهب الفلسفية الشرقية أو اليونانية. فهم واسطة العقد بالنسبة للفكر اليوناني في مرحلتيه الأولى، المرحلة الهللينستية، فما قبلهم قد اختلف عما بعدهم بفضل ما قدموه من آراء فلسفية جديدة وجريئة حولت مسار الفلسفة اليونانية نحو التفكير في قضايا الإنسان بشكل مباشر، ومن ثم في كل القضايا الفلسفية الأخرى.

كما لنا أن نذكر أنه كما يقول د. النشار لولا ظهور السوفسطائيين ما ظهر سقراط. ولما كان هناك حاجة لأن يقوم بهذا الدور الإصلاحي الكبير الذي حاول القيام به، والذي أثبتت الأحداث المأساوية التي عاشها، وانتهت بحادثة إعدامه.

ويتوقف د. مصطفى كثيراً عند ذكر حياة سقراط ليوضح أنه الفيلسوف الذي عاش فلسفته فلا فاصل بين حياته وفلسفته، فهو الفيلسوف الذي يفعل ما يقول، ويقول ما يفعل، ويرتبط لديه العلم بالسلوك.

ورغم أن سقراط كما يؤرخ له د. النشار لم يؤسس مدرسة، ولم يدع علماً، إلا أنه كان الشخصية التي ألهمت تلاميذه الطريق الفلسفي الذي يمكنهم التركيز عليه في فلسفاتهم، ألا وهو الطريق الأخلاقى الذي كان يعتبره جوهر الحياة الإنسانية.

ولا شك أن "أفلاطون" "Plato" كان من بين تلاميذ سقراط، كان أكثر من فهم المغزى المعرفى والأخلاقى والروحى لحياة سقراط وأفكاره، فكان خير من عبر عنه سواء في تعاليمه الشفهية التي كان يلقيها على تلاميذه في الأكاديمية، أو فيما كُتب من محاورات، لقد واصل أفلاطون طريق سقراط الفلسفي في أكمل صورة ممكنة. فقد كان التلميذ المخلص لسقراط وكان هو الذي حاول قدر طاقته أن يستأصل الفكر السوفسطائى في بلاد اليونان، ورسالته الإصلاحية ولكن ليس على طريقة أستاذه، وهي السير والتجول في الشوارع والنوادى والأسواق لمطاردة المدعين وكشف

إدعاءاتهم، ولكن عن طريق ابتكاره عن الجدل والحوار الفلسفي المجرد. وليس المواجهة المباشرة على أرض الواقع المادى، وقد نجح في ذلك أفلاطون سواء عبر الحوار الفلسفي المجرد في محاوراته، أو عن طريق الحوار التعليمى المباشر مع خاصة تلاميذه في الأكاديمية.

وفى عرض د. النشار لفلسفة أفلاطون اعتمد على النصوص الأصلية له تلك التي تجلت في محاوراته الكاملة وقد بدأ د. مصطفى عرض فلسفة أفلاطون بادءاً إياها بنظريته في المعرفة، ثم عرض نظرية المثل التي اعتبرها عصب الفلسفة الأفلاطونية، وعرض فلسفة الطبيعة عنده وإن كان لا يزال - أفلاطون - يعتبر أن دراسة الطبيعة لا تصلح لأن تكون موضوعاً لعلم يقينى راسخ، لأنه علم التغيير والصيرورة. إلا أنه رأى أنه أمراً ضرورياً وذلك لإعادة الصلة المفقودة عند السابقين بين عالم الطبيعة، وعالم ما وراء الطبيعة، ثم إظهار وحدة الأشياء عن طريق بيان صلتها بمثالها الواحد المفارق ثم ربط الطبيعة البشرية بالطبيعة الكاملة ثم عرض نظرية النفس، وأصل النفس، ثم عرض نظرية الأخلاق والسياسية.

وينهى د. النشار الجزء الثاني من تاريخه للفلسفة اليونانية ليبدأ الجزء الثالث تحت عنوان "تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي"، الجزء الثالث "أرسطو طاليس، مذهبه الفلسفي ونظرياته العلمية".

حيث يؤرخ لحياة أرسطوعارضاً لأطوار حياته الثلاثة وهي الطور الأكاديمى، ثم طور التنقل والترحال، ثم الأستاذية، ثم عرض أهم مؤلفات أرسطو، ثم عرض ل جوانب فلسفته المختلفة، هذا وتتجلى قدرة أستاذى الدكتور مصطفى النشار من بسط فلسفة أرسطو بالسهولة واليسر ملتزماً بعرض النصوص الأرسطية ومتبعاً المنهج الأرسطى في التعريف بالموضوع ثم عرض آراء السابقين عليه، ثم استعراض رأيه الخاص والدكتور النشار في ذلك كله يعرض آراء أرسطو ومقارناً الأفكار الأرسطية بما سبقها من أفكار السابقين عليه سواء من الفلسفات الشرقية، أو فلسفات اليونان السابقين عليه. ذلك المنهج النشارى الذي حفزنى أن أحذو حذوه في

رسالتى للدكتواره "مفهوم الإله في الميتافيزيقا الأرسطية"، وذلك في مقارنة الأفكار وعرض أهم المؤثرات وجوانب التأثير والتأثر في الفلسفة الميتافيزيقية عند أرسطو.

وقد قسم د. النشار الجزء الثالث إلى عشرة فصول كرس الفصل الأول والثاني لعرض حياة ومؤلفات أرسطو، ثم الفصل الثالث لنظرية المعرفة والفصل الرابع لعرض المنطق الصورى ونظرية العلم الأرسطية، ثم الفصل الخامس "فلسفة الطبيعة وعلم الفلك"، الفصل السادس نظرية النفس، والسابع لنظرية الميتافيزيقا " والتي تعتبر أهم جوانب الفلسفة الأرسطية حيث اعتبرها أرسطو غاية غايات الأبحاث الطبيعية، وهي التي لابد للفيلسوف أن يرتقيها لكى يفهم ليس الموجودات الطبيعية في ذاتها، وإنما لكى يفهم حقيقة هذه الموجودات ومرتبتها في الوجود بالقياس إلى الموجود الأعظم والأكمل وهو الإله. ثم عرض الفصل الثامن والتاسع والعاشر لعرض نظريات الأخلاق والسياسة والفن على التوالى.

هذا ولم يكتف د. النشار بالجزء الثالث عند هذا الحد بل تابعه بالجزء الرابع من التاريخ تحت عنوان "تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي"، "المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي" بمزيد من التشويق والإثارة في عرض المدارس الفلسفية في العصر الهللنيستى تلك المدارس التي غفل الكثير من المؤرخين عن الخوض في حقولها بإستفاضة.

حيث عرض فيه د. النشار أهم التطورات التي لحقت بالعالم اليوناني القديم الذي عادة ما يقسمه المؤرخون إلى ثلاث فترات : الأولى منها : الفترة المبكرة التي ظهرت فيها دول المدن بنظمها السياسية الديمقراطية الحرة، والثانية : الفترة المقدونية التي تمثلت فيها سيطرة مقدونيا، وبداية توسعها بضم الدويلات اليونانية المختلفة على يد الملك "فيليب" ومن بعده ابنه الاسكندر الذي مد سيطرته ليس على مقدونيا فحسب، وإنما على بلاد الشرق مثل [مصر وبابل وفارس] قبل أن يموت وهو لا يزال في الثالثة والثلاثين من عمره، والذي أعقبه الصراع الدامى بين قواده والأمراء

المقدونيين للسيطرة على الجزء الأكبر من تلك الإمبراطورية المترامية الأطراف.

وأخيراً استقرت الأمور تحت سيطرة روما، وبدأ عصر الإمبراطورية الرومانية، فعاش العالم اليوناني الفترة الثالثة تحت هذه السيطرة، وقد تميزت الفترة الثانية والثالثة بالخضوع والاستسلام كما يعرضها د. النشار.

هكذا يبدأ د. مصطفى الجزء الرابع بعرض خصائص العصر الهللينستى، وخصائص الفلسفة اليونانية في عصرها الهللينستى وذلك من خلال الفصل الأول من الباب الأول، ثم يتطرق في الفصلين الثاني والثالث من الباب الأول، المدارس السقرطية الكبرى، و"الشكاك".. .

ومما هو جدير بالذكر أن الفلسفة اليونانية في هذا العصر امتزجت بالفكر الشرقي كما يشير إلى ذلك د. النشار، حيث أنه على الرغم من أن الاسكندر قد استهدف بفتوحاته لبلاد الشرق نشر الفكر اليوناني والحضارة اليونانية في الشرق القديم لتصبح هي النموذج الذي يتشكل به، وتبعاً له أبناء الشرق، فقد حدث العكس تقريباً. حيث ما لبث الشرقيون أن نشروا معتقداتهم الفكرية والدينية والأخلاقية في بلاد اليونان.

فعلى الرغم من أن أثينا قد بقيت هي مركز الفلسفة بالإضافة إلى الأسكندرية بالطبع، فلم يكن بين الفلاسفة الجدد - أثينى واحد، ولا حتى إغريقى واحد من البحر اليوناني، فجميع الرواقيين المعروفين في القرن الثالث قبل الميلاد كانوا من الأغراب والدخلاء - فكل هؤلاء الرواقيون كانوا من أصول شرقية.

كما امتاز ذلك العصر كما يشير إلى ذلك د. مصطفى النشار بنقص الأصالة،حيث شهد مع هؤلاء الفلاسفة تقهقراً فكرياً واضحاً.

حيث أن فلاسفته أحيوا المذاهب الفلسفية القديمة التي كادت تموت فأعادوها إلى الوجود، فقد عاد الرواقيون إلى هراقليطس، واستفادوا بفلسفته الطبيعية، كما أحيا الأبيقورية الفلسفة الفردية لـ"ديمقريطس"،

وبنوا عليها فلسفتهم الطبيعية. كما استعاروا مذاهبهم الأخلاقية من فلسفات الكلبية كما حدث مع الرواقية، والقورينائية مثلما حدث مع الأبيقورية.

هذا وقد تعرض النشار في عرضه للمدارس السقراطية الصغرى للمدرسة الميجارية نسبة إلى ميجارا، وقد تميزت هذه المدرسة بأنها قد استلهمت أسسها الفلسفية ليس من سقراط وحده، بل ربما انتمت أكثر في فكر رائدها إقليدس إلى المدرسة الإيلية.

كما يشير د. النشار إلى المدرسة الكلبية، وهي أشهر المدارس السقراطية الصغرى، وأكثرها تأثيراً. وقد استندت في تعاليمها عموماً على آراء سقراط الذي وحد فيها بين الفضيلة والسعادة، وبينما قال القورينائيون بالتوحيد بين الفضيلة واللذة، مال الكلبيون وعلى رأسهم "أنتستينز" إلى التوحيد بين الفضيلة والزهد.

كما يعرض د. مصطفى النشار أيضاً المدرسة "القورينائية" وهي أيضاً من أهم المدارس السقراطية، والتي أسسها "أرستبوس الأكبر" الذي غلب في تعليمه الجانبين السوفسطائى إلى الجانب السقراطي، فقد كان "ارستبوس" يرى أن حواسنا وحدها هي التي تزودنا بالمعرفة اليقينية. أما الأشياء في ذاتها فهى لا تستطيع أن تزودنا بأى معرفة يقينية عن نفسها، ولا عن إحساسات أخرى...

ثم يعرض د. النشار الشكاك، بيرون والمدرسة البيرونية معتبراً أن بيرون من أوائل الفلاسفة الذين قدموا نزعة شكية شاملة في بلاد اليونان، من هنا فهو يعتبر في أول الشكاك الكبار في تاريخ الفلسفة كما أنه يعتبر مؤسس أول مدرسة شكية تنسب إليه.

ثم ينتقل د. النشار إلى الباب الثاني، الذي يكرسه للمدرسة "الأبيقورية"، والذي يقسمه إلى أربعة فصول: الفصل الأول: أبيقور "حياته ومؤلفاته ومدرسته الفلسفية"، والفصل الثاني: نظرية المعرفة، والفصل الثالث: فلسفة الطبيعة، الفصل الرابع: فلسفة الأخلاق، وقد

عرض د. النشار للمكانة المميزة للفلسفة الأبيقورية المنسوبة إلى فيلسوفها الأشهر "أبيقور" الذي قدم نموذجاً فريداً للفلسفة التي يمكن أن تكون فلسفة للحياة الطبيعية البسيطة الخيرة بدون تعال على الطبيعة، وبدون افتعال، فقد قبل أبيقور في مدرسته كل من أراد أن يشاركه هو وأفراد أسرته وتلاميذه هذه الحياة الهادئة حتى قيل أن عدداً من النساء قد التحقن بالمدرسة، وكان من بينهم بعض العبيد، وبعض البغايا.

كما أن من أهم التعاليم الأبيقورية أنها لم تقم على التعاليم النظرية القائمة على الحجة العقلية والمجادلات اللغوية، بل قامت على العيش وفقاً للتعاليم التي أطلقها أبيقور حول الصداقة المشتركة التي تجمع بين الجنسين في سعادة خالية من الهموم والآلام والسياسة. ولكن نقطة الضعف الحقيقية كما يوضحها د. النشارفى الأخلاق الأبيقورية أنها بقدر ما قدمته من وسائل جديدة بالاعتبار وبالإعجاب لرسم معالم حياة السعادة المقرونة بتلبية الحاجات الضرورية للإنسان، سواء أكانت حاجات جسمية أو نفسية.

بقدر ما أخفقت في ربط هذه الأخلاق مما يمكن أن يكون دافعاً للإنسان على مواصلة الإنضباط والالتزام بالإعتدال، إن قصر الأخلاقية على فائدتها الدنيوية قد يدفع الإنسان دفعاً إلى الخطيئة والإفراط في اللذة.

ثم يعرض د.النشار الباب الثالث تحت عنوان : "المدرسة الرواقية في عصريها الأول والثاني"، مقسمة إلى مقدمة تحت عنوان " مكانة الرواقية وعصورها "، ثم خمسة فصول الأول منها : الرواقية القديمة زعماءها وحياتهم، الفصل الثاني : المنطق ونظرية المعرفة، الفصل الثالث الفلسفة الطبيعية والإلهية، الفصل الرابع : فلسفة الأخلاق. الرواقية الوسطى : زعماؤها وفلسفاتهم.

وقد عد. د. مصطفى النشار المدرسة الرواقية "The stoic" من أهم المدارس الفلسفية في العصر الهللينستى فقد امتدت هذه المدرسة لأكثر في خمسة قرون منذ "زينون" مؤسسها في أواخر القرن الرابع قبل الميلاد، وحتى ماركوس أوريلليوس الذي توفى في آخر القرن الثاني الميلادى.

لقد قدم هؤلاء الأعلام الرواقيين كما يشير إلى ذلك د. النشار، فلسفة اتسمت بالكثير من السمات المشتركة، لكن هذه السمات لم تمنعهم من التجديد والتفرد، فما قدمه الرواقيون في عهدها الأول، غير ما أضافه الرواقيون في عصرها الثاني، غير ما ركز عليه فلاسفة الرواق في عصرها المتأخر.

إننا كما يصف د. النشار لسنا أمام رواقية واحدة بل أمام فلسفات رواقيات اختلفت باختلاف العصر، وبإختلاف الزعماء الذين رأسوا المدرسة في مختلف عصورها.

وفى تأريخ د. النشار للمدرسة الرواقية نجده قد اختلف مع غالبية المؤرخين الذين فضلوا التمييز بين ثلاثة عصور للرواقية، وهي الرواقية القديمة، أو المبكرة والرواقية الوسطى، والرواقية المتأخرة، وهم يتحدثون عن هذه العصور باقتضاب متحدثين عن جوانب ثلاثة لها هي الجانب المنطقى، والجانب الطبيعي، والجانب الأخلاقى.

ولكن د. النشار يرى أنه بسبيل جانب ثالث لعرض فلسفة الرواقيين، وهو التأريخ لأعلامها في هذه العصور المختلفة، ومع عرض لفلسفة هؤلاء الأعلام كل على حدة. لكن غياب المصادر قد يقف حائلاً دون ذلك خاصة في عصريها الأول والثاني، فمصادرنا عن كل ما كتبه هؤلاء محدودة تتمثل فيما كتبه "ديوجين اللاثرسى" في كتابه الشهير "حياة الفلاسفة"، و"شيشرون" الذي عاصر بعضهم منذ أواسط القرن الأول قبل الميلاد، فلاسفة مدرسة الأسكندرية، وخاصة "فيلون السكندري"، و"جالينيوس الطبيب"...

وقد عمد د. النشار على التأريخ للمدرسة الرواقية القديمة والوسطى معاً، موضحاً ما عرفه من أعلام هذين العصرين، وبين عرضاً لحياة وأعمال هؤلاء وأولئك.

وقد ذكر د. النشار كبار فلاسفتها الأوائل، وهم "زينون"، و"كريسبوس" وهما بحق من أسسوا للفكر الرواقى، ثم "بانتينيوس" زعيم الرواقية الوسطى.

كما أرخ د. النشار للرواقية الرومانية، أو ما عُرف بالرواقية المتأخرة، فقد أرخ لأعلامها وفلسفاتهم بشكل مستقل، نظراً لورود نصوصهم وتوافرها، فضلاً عن أن الرواقية في هذا العصر المتأخر قد ركزت على الجانب الأخلاقى، وأثرت في معاصريها بشكل لم يسبق له مثيل.

وقد أفرد د. النشار الباب الرابع للرواقية المتأخرة تحت عنوان : "المدرسة الرواقية في عصرها المتأخر"، وقد بدأه بمقدمة تحت عنوان : "خصائص الرواقية الرومانية"، وثلاثة فصول : الفصل الأول. "سينكا وفلسفته"، والثاني : "أبكتيتوس وفلسفته" والثالث : "ماركوس أوريلليوس وفلسفته"

وهكذا يُنهى د. النشار الجزء الرابع من مشروعه "تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي" وهو كما يظهر في كثير من الأحيان وعلى طوال الأجزاء الأربعة فيلسوفاً ومورخاً وناقداً للفلسفة القديمة على وجه العموم، والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص.

مع وعد منه بنشر الحلقة الأخيرة من المشروع وهي الجزء الخامس "مدرسة الأسكندرية" وإن كان أشار لها في كتاب منفرد، ولكننا ننتظر منه أن يلحقه بالجزء الخامس، مضيفاً له المزيد من الملاحظات والإضافات الجوهرية كما عتدنا منه ذلك.

وفى النهاية لا يسعنى ألا أن أتمنى من أستاذى الدكتور مصطفى النشار تقديم المزيد والمزيد من العطاء لكى نتمكن نحن تلاميذه من النهل قدر طاقتنا من فيض نهر علمه الذي لا ينضب أبداً. أثابه الله عنا كل الخير والجزاء.

الدكتور مصطفى النشار

بين التقليد والتجديد في الفلسفة اليونانية

■ أ.د. محمد جمال الكيلاني*

يصعب على كاتب هذه السطور الحديث عن الأستاذ الدكتور مصطفى حسن النشار، كصعوبة الإبن الذي يتحدث عن أباه أو يكتب عنه، وأيضا التلميذ الذي يحكى أويكتب عن أستاذه ليس في موضع التقييم أو المدح، لأن الأولى لا تجوز أكاديميا ولا أخلاقيا ولا مهنيا لأننا جميعا كطلاب للفلسفة تعلمنا من سيادته ما يتباهى به الإبن من ميراث أعطاه له أباه، ها هو علم الأستاذ؛ والثانية لا تجوز من وجهة نظرى لأنها مدعاة لعدم صدق الكاتب في عباراته، وقلة مصداقية القارئ لهذه السطور... هكذا علمنا الأستاذ الدكتور مصطفى النشار...

ولذلك اخترت عنوان هذه الكلمة "دكتور النشار بين التقليد والتجديد في الفلسفة اليونانية" لكي أكون موضوعيا في عباراتى، ولكي لا يرتجف قلمى وأنا أكتب عن أستاذى.

لقد خط الأستاذ منهجا جديدا في دراسته للفلسفة بصفة عامة والفلسفة اليونانية بصفة خاصة،واتبع منهجه بحرفية تامة في كل دراساته وتأريخه وهو رفض التقليد الأعمى بل والتقيد بالغرب والإنسياق وراء فلاسفته وعلمائه ومؤرخيه.

---

* أستاذ مساعد الفلسفة اليونانية بجامعة قناة السويس...

وفرق الأستاذ في بداية حياته الفكرية والفلسفية بين التقليد الفكري والفلسفي الذي يعول على التعاليم والرؤى النقلية المستمدة من الغير كأساس للمعرفة واليقين دون تدبر أو اجتهاد عقلي يصحبه تحليل نقدي لكل ما هو منقول، ورفض الأستاذ هذا التقليد الأعمى في مقابل دعوته إلى التجديد العقلي والمعرفى، ولذلك جاءت دعوته إلى الأخذ بأساليب جديدة في البحث في الفلسفة بصفة عامة والفلسفة اليونانية بصفة خاصة تتلائم مع واقعنا الفكري والعملي.

فكانت كلمته : "ينبغي على كل متخصص في أي ميدان من ميادين الفلسفة والعلم أن يقدم الجديد في مجال تخصصه، ذلك الجديد الذي يخدم به مجتمعه وتطلعات أمته"(1).

- ويتضمن تجديد الدكتور النشار على المحاور الآتية :

أ - التأريخ الفلسفي.

ب - تعريف الفلسفة ودور الفلاسفة والمفكرين.

ت - الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية.

1 - التأريخ الفلسفي

تحرر الدكتور النشار من السير وراء الغرب وحرر معه جيل من المفكرين والدارسين، مؤكدا على حرص المؤرخ العربي لأي علم من العلوم أن يضع إسهامات علماء ومفكرى أمته في كل العصور في سياق التاريخ العام لهذا العلم أو ذاك وأن لا ينتظر من المؤرخ الغربي السبق في هذا المجال(2) فينبغي علينا أن نصنع حضارتنا بأيدينا ونؤرخ لها في ضوء معاييرنا وثقافتنا، ولا ننتظر من المستشرقين والمؤرخ الغربي أن يعرفنا تاريخنا. ويؤرخ لنا كيفما يشاء.

(1) د. مصطفى حسن النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي. ج1. السابقون على السوفسطائيون. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. 1998. ص14.

(2) نفس المصدر: ص14.

ويكمن تجديد الأستاذ في قوله : "ضرورة التأريخ للفلسفة من خلال رؤية محددة للمؤرخ العربي ؛ بحيث لا يكون تأريخنا للفلسفة مجرد نقل أو سرد أو ترجمة لما كتبه المؤرخ الغربى ؛ فإن اعتمدنا على ما يكتبه واستشهدنا ببعض آرائه، فإن هذا لا ينبغي أن يطمس رؤيتنا الخاصة، تلك الرؤية التي ترى من ضمن ما ترى أن للشرقيين القدامى فكرهم الفلسفي الذي أثر في الفكر اليوناني، كما ترى أن شرقي الإسكندرية قد تأثروا بالفكر اليوناني، كما أثروا بعد ذلك في مراحل الفكر الغربى اللاحقة في العصور الوسطى والعصر الحديث..."[3].

إن رؤيتنا العامة لتاريخ الفلسفة مبنية على أساس أن قصر الفكر الفلسفي على الغربيين فقط منذ اليونان وحتى الآن إنما هو خطأ فادح وقع فيه المؤرخون الغربيون ومن تابعهم من العرب والشرقيين، وقد آن الأوان لأن يكون لنا موقفنا المستقل الرافض لهذا الموقف الغربى غير الموضوعي[4].

ويكفينا ما عشناه حتى الآن من تبعية وتقليد لكل ما يأتينا من الغرب، ولكل ما نجده مسطرا في مؤلفات كتبت بحروف لاتينية[5].

ورفض الأستاذ ما سُمي بموضوعية المؤرخ الغربي، وعدها "وهم" لأننا وحدنا الذين ندرك معايير وخصاص وثقافة مجتمعنا وليس غيرنا قائلا : "إن موضوعية المؤرخ الغربي إنما هي بحق "وهم" ينبغي أن يتخلص منها أبناء الحضارات الأخرى، فلكل حضارة معاييرها ومميزاتها الحضارية المختلفة، ورغم ما نؤمن به من تداخل وتأثيرات متبادلة بين الحضارات، إلا أننا نرى أيضا أن على أبناء كل حضارة أن يقيسوا منجزاتهم الحضارية بمعاييرهم هم دون أن يتأثروا بحكم الآخر الغربي عليهم[6].

---

(3) نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية. مكتبة مدبولى. القاهرة. 1993. ص11.

(4) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي. ج1. السابقون على السوفسطائيون. ص26.

(5) نفس المصدر: ص28.

(6) أ. منى نور: حوار مع الدكتور مصطفى النشار. جريدة أخبار الأدب بتاريخ20/ 10/ 2012.

2 - تعريف الفلسفة ودور الفلاسفة والمفكرين

صاغ الأستاذ تعريفه للفلسفة في ضوء اعتزازه بوطنه وحضارته قائلا: "الفلسفة رؤية عقلية شاملة تقدم إجابات وحلول لمشكلات حية يعانى منها الفيلسوف كما يعانى منها أبناء عصره، رافضا بذلك التقيد بالغرب، لأن الفلسفة من وجهة نظره هي رؤية فردية تنبع من ظروف الفيلسوف وظروف مجتمعه ووطنه، هي حالة تتولد من معاناة الفرد ومجتمعه تدفعه لتقديم حلول وإجابات ترفع من شأن مجتمعه وأفراده.حيث يقول الأستاذ: "إن منهجنا في التأريخ للفلسفة وتعريفها يستند على مقولة مؤداها أن الفكرة الفلسفية ليست نبتاً شيطانياً في عقل من أبدعها، بل هي نبت ظروف مختلفة عايشها هذا الفيلسوف في عصره وتأثر بها تماما، كما أنها أُنتجت لتلائم هذه الظروف وتقدم إجابات على مشكلات حية يعانى منها الفيلسوف كما يعاني منها أبناء عصره".

على أية حال: فالفلسفة من وجهة نظر الأستاذ لم تكن أنساقا نظرية فارغة، تبعد عن الواقع الراهن بقدر علاجها له، فكانت فلسفته فلسفة عملية، فلسفة الواقع المعاش. ومن أشهر حواراته وحديثه عن الفلسفة ودور الفلاسفة والمفكرين ما وثقته جريدة أخبار الأدب. حيث يقول:

"أ - الفلسفة لا تنتهي ولا تموت، لأن الفكرة الفلسفية أيا كان صاحبها، فكرة تتجاوز الزمان والمكان، فإن خبت في عصر، قد تشتعل وتؤثر في عصر آخر جديد.

ب - إن مهمتنا الأولى هي تبسيط الفلسفة، فيمكن لكل قارئ أن يفهمها، وهذا دور بدأه أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود، ونحن نسير على دربه فقد كتبت عن فلاسفة أيقظوا العالم حتي نستطيع أن نفهم أن للفلسفة دورا في ايقاظ الوعي، وتحريك الجمود، والدفع نحو التقدم، بدءاً من إخناتون في مصر القديمة، مروراً بأفلاطون، وانتهاءً بماركس وتوينبي الانجليزي الذي تنبأ منذ عام 1947 بانهيار الحضارة الغربية، وأن دول شرق آسيا هي التي ستقود الدورة الحضارية القادمة وعلي رأسها الصين،

وقد أكدت على ذلك من خلال الدراسات الأحدث حول الوضع في أمريكا وأوروبا فيما بعد العولمة.

ت - لي دراسة حول أوجاع المجتمع المصري، قدمتها قبل ثورة 25 يناير، لخصت فيها كل الأوجاع التي يعاني منها المصريون، وكان الوجع الرئيسي فيها، هو غياب العدالة، أما بقية الأوجاع فكانت: الانفصال بين الأقوال والأفعال، فضلا عن انقلاب سلم القيم".

ورغم قيام ثورة يناير، فإن غياب العدالة مازال قائما، كان الخطاب السياسي في مصر القديمة يدور حول إله العدل (ماعت)، الشعب يطلب من الحكومة ال (ماعت) وأن الملك حينما كان يوصي الوزير الأول في خطاب التكليف يوصيه بالعدالة (الماعت)، وهذه تقاليد الحكم في الدولة القديمة علمتها للعالم، والشعب حينما يشعر بغياب العدالة ليخرج للمطالبة بضرورة عودتها من جديد، وهذا ما نقرأه في شكاوي القروي الفصيح وفضلا عن غياب العدالة، تعاني - أيضا - من غياب اللغة العلمية الدالة على وقائع، حيث توجد لغة خطاب سائدة لا واقع لها، تعتمد على التهويمات والعبارات الرنانة التي تصف الحاضر والمستقبل دون واقع تشير إليه.

ث - ترجع أزمة الثقافة في مصر إلى غياب ثقافة التقدم في المجتمع، فمن عناصر ثقافة التقدم، التحليل، والنقد، والحوار، ومتابعة كل ما ينتجه الآخرون من ابداعات، نحن نرزح في ثقافة التخلف، وغياب الحوار، وعدم تقبل النقد، والعيش في جزر منفصلة، كل يتصور أنه أتي بما لم يأت به الآخرون أو ينسي أن هناك آخر يمكن أن يكون لديه شيء يستحق القراءة، والتأمل، والمناقشة، وأضيفي إلى كل ذلك ضعف البحث العلمي، وغيابه، وغياب الابداع والخيال.

ج - الفلسفة مثلها مثل العلم، تعالج القضايا الملحة التي يعاني منها البشر في هذا العصر(7).

---

(7) د. مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الاسلامية والغربية.دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت. 1984.ص8.

3 - الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية

رفض الدكتور النشار منذ بداياته العلمية والأكاديمية التقليد الذي ينص على عبقرية اليونان والمعجزة اليونانية في الفلسفة والعلم، مختلفا مع المؤرخين الغربيين أمثال فردريك كوبلستون وغيره، ومع الفلاسفة أمثال أرسطو وبرتراند رسل، ومع المفكر العربي دكتور عبد الرحمن بدوى،مؤكدا في أطروحته للماجستير والتي جاءت بعنوان "فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية" على أن الاكتشافات الأثرية العديدة أصبحت تؤكد يوما بعد آخر الاتصال الوثيق بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الشرقية القديمة، معتقدا أن أفلاطون يمثل بلا ريب قمة هذا الالتقاء بين أخلاق وصوفية الشرق وجدلية اليونانيين واتجاههم نحو النظر والتجريد، فقد أثبتت النقوش المصرية القديمة زيارة أفلاطون لمصر وأخذه عن كهنتها، كما أن كتاباته خاصة "فايدروس" و"طيماوس" أكدت ذلك(8).

وكانت هذه الأطروحة بداية تجديده في الفلسفة اليونانية، وقراءة جديدة للفكر اليوناني على ضوء الحضارات الشرقية القديمة، مؤكدا على أن تعريف الفلسفة وهو "فيلو- سوفيا" وتعنى حب الحكمة قد شكك أفلاطون نفسه في أصلها اليوناني.

وتساءل الدكتور النشار قائلا: كيف غاب عن المؤرخين أن أفلاطون فيلسوف اليونان الكبير قد شكك في الأصل اليوناني لكلمة فلسفة، وذلك حينما كان يتحدث في محاورة "اقراطيلوس" عن أصل بعض الكلمات والأسماء اليونانية فقال عن كلمة "سوفيا" إنها كلمة غامضة جداً وتبدو أنها ليست من أصل محلي؟

وبحث الأستاذ عن أصل هذه الكلمة إلى أن أكد "مارتن برنال" في كتابه أثينا أفريقية سوداء- الجذور الإفريقية والمشرقية للإغريق. أن كلمة

---

(8) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي. ج1. السابقون على السوفسطائيون. ص31-32.

فلسفة وافدة من مصر وتعني "يعلم- تعليم"[9].

على أية حال : لقد أرسى الدكتور النشار مبادئ جديدة للبحث في الفلسفة اليونانية منها:

❖ إن الفلسفة اليونانية ليست معجزة لا في نشأتها ولا في تطورها الخاص، وإنما هي مرحلة في سلسلة طويلة من تاريخ الفلسفة، فقد سبقها فلسفات عديدة ظهرت في الشرق القديم.

❖ إن مصادر الفلسفة اليونانية الحقيقية ليست في التراث الشعرى أو الأسطورى الديني اليوناني السابق على طاليس، وإنما في الفكر الشرقي وخاصة الفكر المصرى والبابلي والهندي والفارسي والصيني القديم.

❖ التأريخ للفلسفة اليونانية من خلال ربط تطور الفلسفة في اليونان بالتطور الحضاري العام للأمة اليونانية، فنحن لا يمكننا فهم فلسفة أي فيلسوف من فلاسفة اليونان بصورة جيدة إلا من خلال معرفة أحداث حياته الخاصة كلما أمكن ذلك، ومعرفة الأحداث التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي صاحبت مولده وتطوره الفكري وظهور فلسفته الخاصة.

❖ الاعتماد في التأريخ على النصوص الفلسفية ذاتها، فالعرض الأدق والأفضل لمذهب الفيلسوف إنما يكون من خلال قراءة نص أو نصوص الفيلسوف نفسه.

لقد اجتهد الأستاذ الدكتور مصطفى النشار طيلة حياته الفلسفية وما زال يدعو إلى التجديد في الفلسفة والحفاظ على مكانتها ودورها في المجتمع، وجاءت دعوته إلى تلاميذه والأجيال القادمة إلى ضرورة البحث والتنقيب دون نقل أوسرد لما كتبه الغرب.

---

(9) نظرية العلم الأرسطية "دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو. دار المعارف. القاهرة 1995، ص6.

نموذج من مدرسة النشار الفكرية

الفكر الشرقي القديم وبدايات صناعة الفلسفة
في فكر الدكتور النشار

■ د. محمد ممدوح على عبد المجيد*

تمهيد :

متى بدأ التفكير الإنساني؟ أو بمعنى آخر، متى بدأت مرحلة صناعة الفلسفة؟، هل بدأت فقط عند اليونانيين؟ أم أنها ترجع إلى ماقبل اليونانيين بالتحديد المكانى للشرقيين القدماء، أم لعلها ترجع إلى ماقبل الشرقيين القدماء.

ولأن الفلسفة مبحث عقلي بالأساس، فهي إذن قديمة بقدم العقل ذاته، وطالما أنها تعنى في أبسط معانيها القيام بعملية التفكير فهى موجودة منذ وجود أول ذات مفكرة، ومنذ صدور الأمر الإلهي لأول عقل مفكر على وجه الأرض، يفهم ما يُقال له ويعبر عما يريد (قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة)، فهذا الأمر الإلهي كان دليل إثبات لوجود العقل الذي هو سر التكريم ومناط التفضيل.

فالفلسفة إذن صنيعة العقل، والعقل إرث مشترك بين الجميع، فلا مناص من أن تكون الفلسفة أيضاً ميراثاً يتوارثه البشر جيلاً بعد جيل!!

* دكتوراة الفلسفة اليونانية - جامعة القاهرة.

لكن التفكير شيء، والفلسفة شيء آخر!!

هذه ملاحظة لابد من أخذها في الاعتبار...

فعمليات التفكير التي قام بها عقل آدم وذريته من بعده كانت جزءاً من التفلسف، ولكنها لم تصنع فلسفة، بمعنى أنها لم تكن محددة المعانى والغايات، ولم تكن واضحة المقاصد، بل هي أفكار متشعبة من هنا وهناك لا يربط بينها رابط...

ولم تولد الفلسفة بروابطها ومقاصدها سوى عند الشرقيين القدماء ثم بالتبعية في بلاد اليونان، والذين أصّلوا مباحثها وفروعها مما جعل المفتونون بهم يطلقون على العصر اليوناني (عصر المعجزة اليونانية)...

هذا ويحاول هذا البحث الاجابة على أربعة أسئلة رئيسية طالما شغلت الفكر البشري منذ القدم وحتى اليوم وهي

1 - ما معنى الفلسفة وما أهميتها؟

2 - ما هو أصل نشأة الفلسفة؟ وإلى من ننسب ذلك الفضل، إلى اليونانيين أم إلى الشرقيين؟ وما هي وجهة نظر الدكتور النشار في تلك القضية تحديداً؟؟

3 - ما هي خصائص الفكر الشرقي القديم؟

4 - ما هي أوجه التشابه والاختلاف بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية؟

وهذه الأسئلة هي التي شهدت نشأة مدارس فلسفية تحاول تقديم الاجابات الشافية والمدعومة بالأدلة والأسانيد للبرهنه على صحة ما ذهبت إليه تلك المدارس كل على حده من رأى في تلك الموضوعات التي تناولتها، وتفصيل ذلك فيما يلي:

أولاً: أهمية الفلسفة وتعريفاتها المختلفة:

تُعد الفلسفة هي الدليل الأول على وجود الإنسان، إذ أنه المخلوق الوحيد الذي تميز بالعقل والقدرة على التفكير وإثارة القضايا الفلسفية، سواء تلك التي تهتم بحياته ووجوده ومعيشته مثل موضوعات السياسة والأخلاق والجمال والحب والفن وغيرها من الموضوعات التي دار حولها الفلاسفة، أو تلك التي تتعلق بالماورائيات أو فيما عُرف قديماً بعلم الطبيعة أو الميتافيزيقا حيث البحث عن بعض الظواهر الكونية وجوداً وعدماً، والبحث عن السبب الأول للوجود، والذي تجلى منذ القدم عند الفلاسفة الشرقيين في الفلسفة اليونانية(1).

فالفلسفة إذن هي التي تميز الإنسان عن باقي المخلوقات، يقول ديكارت "إن الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن القوم المتوحشين والهمجيين، وإنما تقاس مقدار حضارة الأمة ومقدار ثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أعظم نعمة ينعم بها الله على بلد من البلاد أن يمنحه فلاسفة حقيقيين"(2).

لكن السؤال الآن، متى تبدأ الفلسفة، وهو نفسه السؤال الذي طرحه الدكتور عبد الغفار المكاوي في تمهيده لكتابه "لم الفلسفة" إذ يقول متسائلاً "هل تنبع الفلسفة من الدهشة كما يقول أفلاطون، أم من التعجب الذي إتخذ منذ ليبنتزوشيلنج حتى هيدجر صورة السؤال الميتافيزيقي الأساسي، لم كان وجود ولم يكن بالأولى عدم؟ أهي تعبير عن رجفة الإنسان أمام الموت، الألم، الشر، العذاب والمحال أم عن غربته في العالم وغربة العالم فيه؟ هل تصدر عن تجربته الأليمة حين يحس الهاوية التي تفصل الأنا عن الأنت؟! عن عاطفة متقدة للوجود الذاتي الحق (كير

(1) Burnt (J):- Greek Philosophy (Thales to Plato) Macmillan & Co, LTD, London, 1961, p 9.

(2) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة د. عثمان أمين، دار الكتب المصرية، سنة 1981، ص27.

كجار ونيتشة)؟ هل تأتي من حيرته من فعله وسلوكه وتساؤله عن معناه، أم أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي (شوبنهور) تدفعه الحاجة والفطرة لطرح أسئلة لا يمكنه أن يجيب عليها، ولا يمكنه كذلك أن يتخلى عنها (كانط)؟ أهي السؤال المنهجي العقلي! عن مشكلات تعذبه وتضنيه، أم أن مهمتها الوحيدة هي علاج الفيلسوف من الفلسفة (فتجنشتين)؟!

أهي عقيدة عقلية (أيديولوجية) تحمل في يدها الحلول وبرامج الإصلاح، أم هي الداء الذي يتصور أنه الدواء؟ هل الفيلسوف هو ضمير العصر المثقل بالذنب (نيتشة) أم هو الحكيم البصير، والمتخصص في "الكل" و"العام"؟ أتكون الفلسفة في النهاية هي عصرها معبراً عنها بالأفكار (هيجل) وتكون مهمتها هي تحليل ثقافتها ونقدها ووضعها في نسق عقلي موحد، أم أصبحت في عصر العلم الذي نعيش فيه ترفاً لا داعي له، وثرثرة لا غناء فيها؟ وأخيراً هل هي تعلم الموت (أفلاطون) أم تعلم الحياة (اسبينوزا وياسبرز) أم هما معاً"[3].

أضف إلى ذلك أن الفلسفة مبعث دائم لشكوك الناس على قيمتها وجدواها، فقد يكون الفيلسوف عندهم رجل سفسطائي ثرثار، أو ملازم لبرجه العاجي بعيداً عن الواقع العملي الملموس، وإذا أحسنوا به فهو متخصص في المجرد والعام، باحث عن الكل والوحدة والمعنى حيث لا ظل لها ولا أثر، متجه ببصره وبصيرته إلى ما فوق، وما وراء، ومتقلباً ببصره في كل ما حوله لعله يجد سؤالاً، ثم يعيد البصر فيما حوله لعله يجد إجابة، وهكذا[4].

لكن هل يمكن وضع تعريف مجرد للفلسفة؟

طُرح هذا السؤال منذ القدم ولم يجد إلا تعدد في وجهات النظر واختلافاً في الآراء والأطروحات منها.

---

(3) د. عبد الغفار مكاوي، لم الفلسفة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1981، ص9.

(4) Marc (S.J):- The Philosophy Birth, University of Oxford Press II p 16.

- الفلسفة هي محبة الحكمة (عند اليونان).

- الفلسفة هي محاولة إعمال الفكر للوصول إلى أفضل مستوى معيشي ممكن للدول والمجتمعات (الفلسفة الحديثة عند كانط).

- الفلسفة هي إعمال العقل ولغة الفكر (الإمام محمد عبده).

ويوجد غير هذه التعريفات الكثير والكثير لكن إجمالاً نستطيع القول بأن الفلسفة تقوم على الإيمان بأن ماهية الإنسان وثروته الحقيقية لا تكمن في إشباع الحاجات الضرورية، ولا في أن يصبح "سيد الطبيعة ومالكها ومسخرها" بل في قدرتها على رؤية الموجود، كل ماهو موجود.

وليست الفلسفات الكبرى سوى مجموعة من التجارب الكبرى عن الوجود في كليته.

كما أن الفلسفة القديمة قد بينت أن أقصى كمال يمكن أن تبلغه هو أن يرتسم في نفوسنا نظام الأشياء الموجودة في مجموعها، وهذا كله متضمن في تحديد فعل التفلسف بأنه تجاوز لعالم كل يوم[5] يقول الدكتور مكاوي " إن الفلسفة مهما اختلفت في تعريفها هي في النهاية وعي عصرها أو عصرها معبراً عنه بالأفكار كما يقول هيجل، وهي دائماً في قلب الواقع، والواقع دائماً في قلبها، وإذا كانت درجة التوتر بينها وبين الواقع لا تبلغ دائما حد الثورة السافرة عليها، فإن مجرد النظر الكلي الحر إليه، ووضع تصوراته وقيمه ونظمه ومعتقداته السائدة موضع التحليل، إنما يدل على رفض التسليم به تسليماً أعمى، أي يدل على التوتر الدائم بينها وبينه "[6].

وعلى الرغم من تلك الإختلافات في المسمى والوظيفة المؤداة، إلا أنه يظل السؤال عن أصل نشأة الفلسفة بلا إجابة واضحة، وهو ما سنتناوله بالتفصيل.

---

(5) د. عبد الغفار مكاوي، المرجع السابق، ص26.

(6) نفس المرجع، ص47.

ثانياً: أصل نشأة الفلسفة:

متى نشأت الفلسفة؟، هل نشأت مع إطلاق طاليس صيحته الشهيرة "الماء أصل الوجود، والعالم مليء بالآلهة" كما هو عند بعض المدارس والمؤرخين، وتاليا تكون الفلسفة قد بدأت عند اليونان بظهور معجزة اليونان الكبرى[7].

أم أن بداية ظهور الفلسفة يرجع الى ما قبل ذلك، ونقصد بظهور بوادر الفكر عند الشرقيين من أهل مصر والشام والصين وبلاد الرافدين.

وقد انقسم الفكر حول تلك الإشكالية إلى ثلاث مدارس واضحة الفكر والرؤية وهي كالتالي:

1) مدرسة المزج بين الفلسفتين:

ويأتي على رأسها برنت كمؤرخ للفلسفة، ويرى أن الفلسفة نشأت عن إمتزاج الفكر الشرقي القديم بالحضارة اليونانية مما أوجد الفلسفة اليونانية، ومما طور الفكر الشرقي القديم ومنحه صبغة الفلسفة[8].

2) المدرسة القائلة بالمعجزة اليونانية:

ويأتي على رأسها الدكتور بدوى، حيث ذهب إلى أن الشرقيين لم يكن لهم أي إسهام في الفلسفة على الإطلاق، بل إن تلك الفلسفة ولدت ونمت وترعرعت عند اليونان بأفكار شرقية، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان ويؤيد رأى الدكتور بدوى مؤرخين من أهمهم تسلر.

---

(7) Marc (S.J):- op.cit. p 17, 4th Adam & Chaly.

(8) د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946م، ص84.

3) المدرسة القائلة بالأصول الشرقية:

ويأتي على رأسها الدكتور مصطفى النشار حيث ذهب إلى أهمية أن نعيد الحق لأصحابه، وألا نبخس قدامى المصريين حقهم في الإعتراف بأنهم أول من لفتوا الأنظار إلى الفكر والعقل والفلسفة، وتالياً فالفلسفة لم تنشأ عند اليونان كما يذهب الدكتور بدوى، ولكنها نشأت بالأساس عند الشرقيين، وأن إغفال تلك الحقيقة يعد غمطاً للحق، وقتلاً للحقيقة، يقول الدكتور النشار "لقد نشأت الفلسفة أول ما نشأت في الشرق القديم، وخاصة لدى من أسسوا حضاراته الكبرى في مصر وبابل والهند وفارس والصين؛ أما الفلسفة اليونانية فقد ظهرت منذ أوائل القرن السادس قبل الميلاد على ساحل أيونيا، وظهرت متأثرة بما سبقها من فلسفات الشرق القديم، ولا غرو في ذلك فقد كانت صوراً عديدة للعلاقات تربط بين أبناء دويلات المدن على هذا الساحل الأيونى وبين إمبراطوريات الشرق القديم"[(9)].

ويعضد الدكتور النشار رؤيته بقوله "لقد كان من المستحيل أن تظهر هذه الفلسفات اليونانية على هذا النحو من الغزارة وتعدد الموضوعات وتشعب الأراء فجأة ودون مقدمات، فقد كانت المقدمات جميعها شرقية، وكانت زيارات فلاسفة اليونان الأوائل للشرق أو تعرفهم على آراء الشرقيين في تلك الموضوعات التي طرحوها بشكل مباشر أو غير مباشر هو الذي دفعهم إلى إعادة التفكير فيها من جديد"[(10)].

ويؤكد الدكتور النشار على صحة ما ذهب إليه، إذ أن ضرورة دراسة الفلسفة في الشرق القديم لمعرفة كيف بدأت التجربة الفلسفية لدى الحضارات الإنسانية متمثلة في حضارات الشرق القديم المختلفة، وكيف

---

(9) د. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء للطباعة والنشر القاهرة، 2005م، ص9.

(10) نفس المرجع، ص9.

بدأ العقل الإنساني يبحث عن الحقيقة في كل نواحى الوجود والحياة، إنها مغامرة العقل الإنساني الأول لمحاولة إكتشاف طبيعة العالم، إنها التجربة الأولى لبناء الحضارة الإنسانية على أسس عقلية، وهي التجربة البكر التي كانت بلا شك أكثر جرأة وعمقاً مما يتصور الكثيرون، ثم تترسخ قيمة الفلسفة الشرقية لدى الدكتور النشار بقوله "لا مجال للحديث في إطار ذلك عما يسمى بالمعجزة اليونانية في نشأة الفكر والفلسفة عند اليونان، فالمعجزة الحق هي ملك للحضارة الأولى التي أبدعت وأبدع أبناؤها على غير مثال سابق في كل المجالات وعلى رأسها مجال الفكر الفلسفي والعلمى، إن أول فكرة فلسفية وأول نظريات علمية وأول من بنى مدينة وأول من صنع مجتمعاً سياسياً به السياسة والعلوم والفنون والآداب مثل ما به من عمران وزراعة وصناعات مختلفة، ولما كان من المعروف ومن الثابت أن كل ذلك يعود إلى الشرق القديم بداية من بناة الحضارة المصرية القديمة، فمصر والمصريون هم أصحاب المعجزة لأنهم أصحاب أول حضارة أنشأت نفسها بنفسها كما قال ولسون في كتابه عن الحضارة المصرية القديمة"[11].

والمبرر الرئيسى الذي يستسيغه الدكتور النشار هو أننا لا يصح لنا تحت أي مسمى وبدون أي سند أن نهمل دراسة أصول فكرنا الشرقي القديم لنظل نردد مع المرددين أن الفكر الفلسفي معجزة غريبة نشأت في بلاد اليونان من القرن السادس قبل الميلاد، إننا بذلك نكون قد أخطأنا في حق أنفسنا وفي حق الموضوعية العلمية في آن واحد[12].

وتلك هي المدارس الثلاث في قصة الصراع بين الشرق واليونان، وإن كنت لا أميل لأى منهم لأن الثلاثة في اعتقادى قد أغفلوا خيطاً رئيسياً وهاماً، وهو أن الفكر والعقل هما القاسم المشترك بين أبناء الجنس

---

(11) د. مصطفى النشار، الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2012م، ص11.

(12) نفس المرجع ص11.

البشري جميعاً، فيصبح من التجنى على الحقائق أن ننسب الخرافة إلى الشرق والفكر إلى الغرب كما هو عند برنت، ويكن أيضاً من غير الصحيح أن نذهب مع الدكتور بدوى إلى أنه ليس ثمة حضارة شرقية مزعومة، فهذا الرأي قتل للحق في عقر داره، وليس أيضاً من كمال الصواب أن نؤيد الدكتور النشار في أن الفلسفة اليونانية لم تكن سوى ميلاد طبيعي لمخاض الفلسفة الشرقية.

الآراء الثلاثة لا تمتلك الحقيقة المطلقة، ولكن الحق الذي لا مراء فيه أن الفلسفة وليدة عصرها، وبنت بيئتها، وأن الفلسفة اليونانية تأثرت حقاً بالروح الشرقية، ولكن فلاسفة اليونان هم الذين طوروا المباحث الفلسفية المختلفة وأضفوا عليهاعصرهم وبيئتهم، وتالياً يمكننا القول أن الفلسفة هي ثمرة العقل البشري، أينما حل أو ارتحل.

لكن إذا سلمنا بأن الفكر الشرقي القديم يمتلك جذور نشأة الفلسفة، وإن كان هذا الرأي فيه مبالغة بعض الشئ، إلا أننا لا يمكن أن ننكر أن الفكر الشرقي قد صاغ بعض القضايا في السياسة والإلهيات، وهي التي طورها فيما بعد فلاسفة اليونان، إذن ما هي أهم ملامح وخصائص هذا الفكر الشرقي ؟

ثالثاً: خصائص الفكر الشرقي القديم:

يمتاز الفكر الشرقي القديم بعدة خصائص تميزه عن غيره من الأنساق الفكرية والفلسفية بحكم ظروف النشأة وطبيعة البيئة[13].

حيث أن البيئة الجغرافية التي نشأت فيها معظم الحضارات الشرقية القديمة كانت بيئة زراعية اعتمد سكانها على الزراعة بالمقام الأول، ولذلك نجد أن حضارتها كانت حضارة زراعية في مصر وبلاد ما بين النهرين، ونستطيع إجمال أهم تلك الخصائص في أربع خواص أساسية

(13) د. مصطفى النشار، الفلسفة الشرقية القديمة، ص18.

ميزت الفكر الشرقي القديم وهي كالتالي.

1 - النزعة العملية:

حيث أن الشرقيين القدامى كانوا من ذوى التفكير البراجماتى، وكل إنجازاتهم الحضارية وضعت في قالب عملى، إذ أنه لم يعرف النظر العقلى المجرد المنفصل عن الحياة العملية، ولكنه كان دائم الربط بين الفكر والعمل والإهتمام بالمنهج العقلى الذي يتيح فهم القضايا الإنسانية، فضلاً عن إعمال المنهج الإستقرائى في معالجة قضايا علوم الطبيعة وعلوم الحياة المختلفة، وكذلك فضلاً عن صياغة مبادئ العلوم الرياضية خاصة علم الحساب وعلم الهندسة(14).

وقد اتسم الشرقي القديم بميزتين في تلك النزعة العملية، الأولى أنه لم يكن من المحبين لتسجيل الإنجازات الفكرية وأسرار المخترعات العملية، حيث أن علماء الشرق القدامى كانوا يفرضون السرية التامة على مناهج بحثهم التجريبى وعلى ما يتوصلون إليه من إختراعات واكتشافات، هذا فضلاً عن أنه لم يكن متاحا لهم إمكانية نشر ما توصلوا إليه من علوم وتجارب نظراً لتفشى الجهل، وعادة ما يقدم نتائج تأملاته دون مقدماتها، وهذا يرجع إلى أنه لا يحب الإغراق في التفاصيل، ولا الإكثار من الإستماع إلى التحليلات النظرية المجردة، إذ إنه يعتمد دائماً إلى الوصول إلى النتيجة أو جوهر الفكرة دون الإهتمام بالتفاصيل(15).

2 - بطئ التطور الفكرى:

المجتمع الشرقي القديم بطبيعته يقوم على الزراعة والرعى وتالياً فقد إرتبطت أوضاعه الحياتية والمعيشية بالطبيعه من ناحية، وبالجمود من ناحية أخرى، لذلك انعكست تلك الحياة الواقعية على الحياة الفكرية والفلسفية،

---

(14) نفس المرجع ص27، 26.

(15) نفس المرجع ص26.

مما أضفى على التطور العقلى والفكرى صفة البطئ[16].

من ناحية أخرى، فقد تزامن مع خاصية بطء التطور الفكرى، انصهار شخصية الفرد في الجماعة، حيث وجدت كتابات تضافر فيها جهد الجماعة دون أن تنسب إلى فرد معين، فضلاً عن أن الكتابات الفردية قد وجدت على مسافات زمنية متباعدة مما يوضح أن النقلات النوعية التي تطورت من خلالها أفكار الشرقيين قد جاءت على فترات متباعدة[17].

إن ذلك التطور البطئ رغم ما قد يبدو فيه من عيوب تتمثل في غياب الحافز على التجديد والإبداع الفردى، وفي غياب حرية الفكر بشكل مطلق، وفي سيطرة العقل الجمعى على نفوس الأفراد وعقولهم، وفي خضوع وانصهار الفرد داخل المجتمع، إلا أن له مميزات عديدة حيث أنه مهد لإنصهار الإبداع الفردى في قالب الجماعة ككل، فكان الفرد يبدع من خلال فكر ورؤية الجماعة التي ينتمى إليها.

يمكننا القول إذن بأن قلة الأفكار والتباعد في المسافات الزمنية بين تجديد فكرى وآخر جعل الشعوب الشرقية تمارس حياتها العملية بقدر كبير من الإستقرار والإنسجام الذي يوائم بين الفكر والواقع، ويقرب المسافات بين نظريتى الأقوال والأفعال[18].

3 - سيادة المبادئ الدينية والأخلاقية على باقى الجوانب الفكرية:

حيث غلب على الفكر الشرقي الطابع الديني والأخلاقى، حيث اتسمت جميع المحاولات الفكرية عند الشرقيين القدامى بالمزج بين الفكر الأخلاقى والديني والبحث في الماورائيات، ونتج عن ذلك الإيمان بالخلود والعالم الآخر والبعث والعقاب، وتالياً القول بالتناسخ وعقيدة

(16) شارل فرنر، الفلسفة اليونانية، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، بيروت، الطبعة الأولى، 1986م، ص16.

(17) د. مصطفى النشار، الفلسفة الشرقية القديمة، المرجع السابق، ص21.

(18) نفس المرجع، ص23.

بعث الأرواح، وغيرها من العقائد التي قد يتصور البعض أنها أخذت منحى خرافى، ولكنها في الحقيقة أخذت طابعاً فلسفياً محضاً، إمتزج فيها الدين والمعارف الأخلاقية بالفكر والرؤية الفلسفية، يقول الدكتور النشار " لقد تغلغلت الحياة الروحية في نفوس الشرقيين، وأصبحوا يرون أن جوهر الوجود هو تلك الروحانية

الفاعلة لكل مشاعر الكون والمنبثة فيها، فكان إحترامهم الشديد لهذه الطبيعة ولخالقها بقدر احترامهم لما توصلوا إليه من مبادئ أخلاقية سديدة ساعدتهم على أن يكونوا مدنيتهم ويطورونها عبر القرون، إن الإقتران بين الدين والأخلاق، بل بين الدين والأخلاق والفكر والعلم، وكل مظاهر الحضارة في بلاد الشرق القديم كان عاملاً أساسياً من عوامل رقيهم الحضاري وتقدمهم التكنولوجي[19].

ولعل المزج الذي تم في الفلسفة الشرقية القديمة هو الذي صبغها بصبغة التفرد وهو الذي أوصلها إلى فكرة الإله الواحد، تلك الفكرة التي ظهرت عند كونفوشيوس وعند الملك المصرى إخناتون[20].

4 - التكامل بين المعرفة والحياة:

إن النزعة العملية التي ميزت الإنسان الشرقي القديم منحته التكامل بين الفكر والحياة، حيث أن فلسفته كما قلت كانت تتسم بالطابع العملى أو البراجماتى، كما أن فكرهم استهدف تطوير حياة الإنسان العملية، وقد كان من أبرز نتائج ذلك، أن الشرقيين لم يفصلوا بين ميادين الفلسفة المختلفة مثل نظرية الوجود ونظريات الأخلاق والسلوك ونظريات الحكم والتنظيم السياسي للمجتمع وغيرها من النظريات الفلسفية، حيث اختلطت لديهم تلك المفاهيم النظرية بالحياة العملية.

---

(19) د. مصطفى النشار، الفلسفة الشرقية القديمة، ص24.

(20) wedberg (A):- Ahistory of philosophy, voi i, clarendon press, oxford, new york, 1982. p. 28.

كذلك تركت نظرة التكامل صفة احترام العادات والتقاليد القديمة وظهورها جلية في الأمثال الأخلاقية والفلسفة القديمة، من ذلك مثلاً ما نراه من مبادئ أخلاقية عند بتاح حوتب، حيث قد أصبحت متداولة بين الناس وأثرت في حياتهم، فقد احترم الناس والفلاسفة هذه الأفكار وتناقلوها وعبروا عنها بصور مختلفة وأضفت طابعاً أخلاقياً على سلوكياتهم وحياتهم العملية[21].

ونفس الطابع العملى والأخلاقى أيضاً نجده في الحضارة الصينية القديمة حيث أصبحت فلسفة كونفوشيوس هي الفلسفة الرسمية للصين، لدرجة أنه كان يصعب على أي فرد أن يحصل على وظيفة حكومية دون أن يكون قد عرف أعمال كونفوشيوس وتحلى بأخلاقه والمبادئ العظمى التي دعا إليها[22].

كما نجد في البوذية أيضاً صورة أخرى للتلاقى بين الفكر والحياة، حيث اعتنق الملايين التعاليم البوذية لأنه رسم لهم بأفكاره وحياته طريق الخلاص من كل صنوف ألامهم والمعاناة التي تكتنف حياة البشر.

ولعل تلك الخصائص هي أهم مميزات وسمات الفكر الشرقي القديم، وهو ما يدعونا إلى التساؤل عن الفروق والإختلافات البينة بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية.

رابعاً: أوجه التشابه والإختلاف بين الفكر الشرقي القديم والفلسفة اليونانية:

قد يعترض البعض على مبدأ وجود أي تشابه بين الفكرين أو بين العصرين، ولكنى لا أؤمن أبداً بهذا الرأي، إذ أن التجربة الفكرية لدى كل البشر هي نفسها، وتتكرر في جوهرها وإن اختلفت في أصولها وفروعها

(21) د. النشار، الفلسفة الشرقية القديمة ص27.

(22) د. مصطفى النشار، الفلسفة الشرقية القديمة، ص28.

ودوافعها، وتالياً نستطيع القول بأن الحضارة الشرقية القديمة قد أثرت في الفلسفة اليونانية تأثيراً بالغاً خاصة في النواحى الأخلاقية عند أفلاطون وفي خلود النفس والسياحة الروحية عند سقراط، وغيرها من الأفكار التي ظهرت جلية واضحة في الفلسفة اليونانية بآثار شرقية لا لبس فيها.

قد يكون هذا هو وجه التشابه، ولكن هناك بعض الخلافات التي قد تكمن في درجة التجريد وكثافة التحليل العقلى الذي توضحه النصوص، فالفكر الشرقي لدى المصريين كما كان لدى غيرهم من أمم الشرق القديم يتم ببعض الألغاز والغموض دون التعبير عن الفكرة بصورة استدلالية كما هو عند اليونان.

كذلك قد أوجد اليونانيون أنساقاً فلسفية متكاملة، لم تكن معروفة بهذا التكامل والنضج المعرفى عند الشرقيين القدامى.

ومن ناحية ثالثة، فإنه على الرغم من أن التجربة الفكرية ككل تكررت عند اليونان، إلا أن درجة التجريد العقلى في مناقشة أية قضية سواء أكانت قضية تتعلق بأصل الوجود أو بالأخلاق أو بالسياسة اختلفت من الفكر الشرقي إلى الفكر اليوناني حيث أصبح العقل أكثر قدرة على التفكير المجرد وأكثر تحرراً من ربقة الخرافات[23].

كذلك يمكننا القول بوجود فارق هام وضرورى لم يتطرق إليه أحد ممن كتبوا في هذا الموضوع، وهو أن الأنساق الفلسفية اليونانية قد صبغت بالصبغة الإجتماعية والبيئية أخلاقياً وسياسياً وعرفياً، إلا أنها احتفظت بصفتها الفردية لأفراد بأعينهم، أما الفلسفة الشرقية فتذوب فيها شخصية الفرد في نسق المجتمع، ولا تبدو أي شخصية في نسق فلسفي متميز كما هو عند اليونان.

وتلك هي أوجه التشابه والاختلاف بين فكرين، وبين عصرين، وإن

---

(23) نفس المرجع، ص11.

كان الأمل يحدونا في صناعة مزيج من الفلسفتين يتفق والعقل، ويرتدى ثياب العصر الحديث، ولعل تلك الرؤية للدكتور النشار كان سببها الرئيسى انتمائه بقلبه ووجدانه للوطن العربي الكبير واعتزازه بهويته تلك التي فرضت عليه البحث في أصل صناعة الفلسفة وإرجاعها إلى الأصول المصرية القديمة في عدة افكار وأعمال مثلما كتب "العدالة والماعت في مصر القديمة" ليقدم رؤية تثبت اصالة المفكر المصرى واعتزازه بهويته العربية وثقافته الشرقية وعقيدته الغنسانية التي سمت بأخلاقه فوق كثير ممن إدعوا أنهم دعاة الأخلاق ليظل الدكتور النشار نبراساً يضئ سراجه للسالكين، ويتبع نوره التابعين، ويسرد فلسفته الباحثين، ولتظل الموضوعات التي طرحها في كتاباته مصدر إلهام وقدوة للمخلصين من أبناء العروبة...

النشار رائداً للتنوير[1]

■ الدكتور محمد ممدوح عبد المجيد

لمَا كان العقل هو سر التكريم ومناط التفضيل، بل وسر هذا الوجود بأسره، وهو محك المسئولية والحساب، فإن الحضارات الإنسانية بأسرها كانت حضارات عقل قبل القوة، بمعنى أن العقل هو الذي بناها وشيد مجدها، ثم جاءت القوة المادية والعضلية لتنفذ ما شيده العقل من إبداعات فكرية لا يقوى عليها غير هذا المخلوق الذي كرَمه الله وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً...

ثم بدأت مسيرة تمجيد العقل والاحتفاء به، فاليونانيون القدماء الذين شيدوا حضارات ملأت الدنيا فكراً وأدباً وفلسفة، احتفوا بفلاسفتهم وشعرائهم فكتبوا على قبر سقراط "سقراط الخالد الباقي... أعظم من أنجبت آثينا" وكتبوا على قبر أرستوفانيس "لم تجد آلهة المحبة معبداً تودعه المحبة أفضل من قلب أرستوفانيس"...

ومن منطق تقديس العقل واعتباره مناط التقدم والتخلف، جاء الفلاسفة على مر العصور ليحملوا لأوطانهم مشاعل الرقى والتقدم، سواءاً

(1) دكتور محمد ممدوح عبد المجيد مقال منشور بجريدة الوفد... بتاريخ السبت 25 أكتوبر 2014.

كان مادياً أم أخلاقياً أم أيديولوجيا، فالكل أتى بحلم واحد وغاية واحدة، تلكم هي غاية إسعاد البشرية...

ويأتي الدكتور مصطفى النشار رئيس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة، نموذجاً لهؤلاء الفلاسفة الذين حملوا مشاعل التنوير وهموم الوطن، فانشغل بالإجابة عن سؤال واحد "كيف تتقدم مصر".

والإجابة على هذا السؤال تقتضى العودة إلى ذى بدء، إلى بيئة هذا الرجل التي جاء منها ومراحله التعليمية التي مر بها لنربط بين الفيلسوف وظروف مجتمعه...

ولد الدكتور النشار في الثلاثين من سبتمبر لعام 1953م بإحدى قرى مدينة طنطا بناحية الغربية، شأنه شأن أطفال الريف الذين يذهبون إلى الكُتاب لحفظ القرآن الكريم ثم التدرج في السلك التعليمى حتى كانت الفلسفة هي محط اختياره ومناط آماله، فحصل على ليسانس الآداب من جامعة القاهرة قسم الفلسفة بتقدير ممتاز عام 1972م وهو مالم يحدث من قبل سوى في حكم النادر، ثم حصل على الماجستير من نفس الجامعة عام 1982م بتقدير ممتاز ثم حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام 1982م بمرتبة الشرف الأولى...

عمل الدكتور النشار كمدرس للفلسفة بجامعة القاهرة، ثم تدرج في السلك الوظيفى إلى أن حصل على درجة أستاذ للفلسفة اليونانية، ثم أُعير للعمل بجامعة الإمارات العربية المتحدة لمدة ست سنوات، ثم عاد ليتقلد منصب العمادة في العديد من الكليات الجامعية داخل جامعة القاهرة، وفي جميع تلك المراحل كان اهتمامه الأساسى منصباً على تأليف الكتب الفلسفية والفكرية والثقافية والتي تعدت الستون مؤلف وطُبعت بالعديد من الدول العربية.

ونحن إذ نذكر جزءاً يسيراً من رحلة الرجل العلمية، لنقول لشباب أمتنا العربية، هؤلاء هم القدوة بحق، وفلسفتهم جاءت كتعبير عن خلفيتهم الاجتماعية وظروف وطنهم السياسية.

لقد عاش الدكتور النشار النكسة، وعاها بعقله... ودمى لها قلبه... وتحسّر عليها فؤاده... ثم خرج في المظاهرات مع الطلاب لمطالبة الراحل السادات بالحسم، إلى أن تم الحسم في أكتوبر العز والكرامة 1973م، وارتفع العلم المصرى ليرفع معه رؤس عربية لم تنم الليل منتظرة بزوغ فجره...

لقد وقع الدكتور النشار بين فكين ضاريين، فك الألم الذي اعتصر قلبه سنوات شبابه الباكر بوقوع مصر فريسة للإحتلال، وفك الأمل في بناء نهضة حقيقية مصرية خالصة المنبع عربية المصب، ومابين هذين الفكين خرجت فلسفته لتملأ الدنيا نوراً وفكراً وتنويراً، فكان شغله الشاغل كيف تنهض مصر، يقيناً منه بأن مصر هي قلب العالم العربي، ورسوخ عقيدة لديه بأن مصر إذا ماعادت لمحوريتها وسابق عهدها الذي كانت فيه سيدة للعالم، قام العرب بأسرهم متكئين على مصر، فمصر لهم مصدراً للقوة والمنعة، كما أنهم بالنسبة لها مصدراً للرحمة والعطاء.

وينادى الرجل بأعلى صوته "التعليم هو سر صناعة أي نهضة"، ثم يكرر النداء في كتابه "فلسفة التعليم" ليخبر القاصى والدانى بأن التعليم هو بوابة المستقبل...

ثم يستمر الدكتور النشار حاملاً لمشاعل التنوير فيتحدث عن العولمة وجوانبها الإيجابية ويحذر من سلبياتها في كتابه "مابعد العولمة"، مشاركةً فاعلة منه في الاستفادة بكل ماشيده عقل الإنسان.

ولم يهدأ الدكتور النشار إبان ثورة الشباب في يناير 2011م، بل وقف إلى جوار هؤلاء الشباب مؤيداً لأعظم مطلب من وجهة نظره، العدالة الاجتماعية، فكتب عن العدالة، وطار إلى عدة دول كان آخرها ألمانيا ليحاضر في مؤتمرات عن العدالة، ويرتفع صوته بالنداء، حتى أصبح من المغضوب عليهم في حكم الإخوان...

وبعد أن ثارت ثائرة الشباب الغاضب ضد حكم الإخوان، حمل

الدكتور النشار مفاتيحاً لحل الأزمة، والتي كانت أزمة ثقة بالأساس، فكتب مقالات متتابعة في جريدة الأهرام المصرية، ضمنها كتابه "بين قرنين"، مطالباً الرئيس السابق محمد مرسى بالإنصياع لرغبات الشعب والاستجابة لمطالب الثوار وعزل رئيس الوزراء وتشكيل حكومة تكنوقراط يكون أعضاؤها ذوى قدرة كاملة على إدارة شئون البلاد التي تنتقل من أزمة إلى أزمة أشد، ومن مشكلة إلى مشكلة أكبر.

ولم يتوقف الدكتور النشار يوماً ما، فلا تمر سوى برهة قليلة ونجده يخرج علينا بمقال ثورى، أو بكتاب فكرى، أو ببحث فلسفي، ليدلل بعمق أن التنوير صنيعة العقل، وأن الوطن العربي لم يعدم عقل وإخلاص مفكريه، وليظل اسم الدكتور النشار محفوراً في قلوب الفلاسفة والمثقفين كأحد أبرز رواد التنوير في مصر، ولعل نداءاته المتكررة في فلسفة التقدم وتحديث مصر، وفي فلسفة التعليم تجد لها آذاناً صاغية يوماً ما، ولعله يكون قريبا، فالأمل كله في الله، وكان ربك قديراً...

مجموعة مؤلفين

هذا الكتاب

الفلسفة فعل إجرائى، منوط به المبدعون فقط، نعم...هى صنيعة الظروف المحيطة والصراعات التى أنتجتها قرائح لا خيرية فيها...ولكنها حكر على المبدعين فقط ، وإلا لكان كل البشر فلاسفة، بل فى المحيط الأشد ضيقاً، فإن النمطية الفلسفية تتغير من مفكر إلى آخر، لا باختلاف الظروف المحيطة، ولكن باختلاف البنية الفكرية والذاتية والطبائع الفطرية التى تميز هذا عن ذاك، ومن ثمّ كان الخلاف الكبير بين أفلاطون وأرسطو رغم كونهما أبناء عصر واحد وصنيعة ظروف واحدة وأبناء بيئة واحدة، إلا أن النمطية الفلسفية مختلفة تماماً لاختلاف تلك النمطيات الذاتية والفطرية...

لكن يبقى فعل التفلسف فى النهاية هو الإطار الأكمل الذى يمتاز به المبدعون، ويتفردون به على غيرهم، ليصبح التفلسف ليس مجرد فعل إجرائى، ولكنه دليل وجود وبقاء وخلود النوع الإنسانى....

ولأن الإجراء يؤثر فى التاريخ والتاريخ يصنع الإجراء، فقد جاءت فلسفة المفكر العربى الكبير الدكتور مصطفى النشار ذات أبعاد ثلاثة، البعد الهوياتى، حيث الصبغة الإسلامية التى تفهم المضامين الصحيحة لهذا الدين، والبعد الإقليمى الذى يضرب الأعماق فى الأمة العربية المكلومة، والبعد الإنفتاحى الذى لايضع قيوداً على العقل والفكر، بل التكامل بين الإثنين، تكامل الذات والموضوع، أو بالاصطلاح تكامل البنذاتية الفكرية لا تصارعها، ومن هذه الأبعاد الثلاثة تولد فلسفته ورؤيته لتمثل ثلاثة محاور رئيسة شغلت أمتنا العربية والإسلامية بأسرها من ناحية، والمنشغلين بالتراث الفلسفى اليونانى على وجه الخصوص من ناحية أخرى، تلكم قضايا أصل وهوية الفلسفة منذ ميلادها وبزوغ فجرها وكيفية التأريخ لها....ثم صناعة التقدم والحداثة المتحررة من ربقة الجاهلية الأولى عقيمة الفكر منغلقة الوجدان، باحثاً فى المعوقات والآليات والماهيات، بحثاً لا يخلو من الجدة، ولا ينأى عن الواقعية، ولا يسلم من الثورية الفكرية، ثم القفز فوق المستقبل لاستشراف نذر الغيب الذى يحمل المجد...كل المجد... لأمتنا العربية والإسلامية إذا ما التزمت المنهج وصاغت الفكرة واستساغت الآليات....إنه عبق فكرى متماسك ومترابط، لا تنفصم عراه، ولا تخبو نجواه، ليس لأنه الفلسفة فى عمق ماهيتها، ولكن لأنه الألم فى عمق إيلامه، والحزن فى أعماق جراحه، تلكم هى المآسى التى صنعت مفكراً بحجم مصطفى النشار، فمابين الألم والأمل ولدت فلسفته لتضئ لنا الطريق، وتشعل لنا السرج، لتفتح لنا نوافذ جديدة نحو ميلاد فجر الضمير....ضمير الفلاسفة المهمومين بوطن تكالب عليه اللئام....وحتماً سنصل...لأننا بدأنا المسيرة الفكرية.....وليس هذا الكتاب سوى أحد حلقاتها اللامتناهيه..

ISBN 978-9931-599-04-3
9 789931 599043 >

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية
تلفاكس: 21341359788+
خلوي: 213661207603+
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون
هاتف: 204180 (96171)
ص.ب: 6058 – 113 الحمراء
بيروت – لبنان
email: rw.culture@yahoo.com